«La muerte de Don Quijote»

Nacionalismos periféricos, Cervantes y el *Quijote*

Jesús Pérez-Magallón

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS

Jesús Pérez-Magallón (Almería, 1952) obtuvo su Licenciatura en Filología Española en la Universidad de Barcelona y el doctorado en Lenguas románicas en la Universidad de Pensilvania. Es catedrático emérito de Estudios Hispánicos en el Departamento de Lenguas, Literaturas y Culturas de la Universidad McGill. Su investigación se ha centrado en problemas del Barroco e Ilustración, cultura e identidad nacional y apropiaciones del legado cultural, para la que ha recibido numerosas becas. Entre sus publicaciones figuran *En torno a las ideas literarias de Mayans* (Instituto de Cultura Juan Gil-Albert, 1991), *El teatro neoclásico* (Laberinto, 2001), *Construyendo la modernidad. La cultura española en el tiempo de los novatores (1675-1725)* (CSIC, 2002), *Calderón. Icono cultural e identitario del conservadurismo político* (Cátedra, 2011), *Cervantes, monumento de la nación* (Cátedra, 2015) y *Soñando caminos: Moratín y la nación imaginada* (Calambur, 2019). Ha editado, entre otras, las *Obras completas de Los Moratines* (Cátedra, 2008), *La dama duende* (Cátedra, 2009) y *El médico de su honra* (Cátedra, 2012), de Calderón, así como las *Poesías* de Leandro Fernández de Moratín (Cátedra, 2023), además de diversas obras de Tomás de Iriarte, el conde de Fernán-Núñez y otros. Ha editado y coeditado varios volúmenes sobre materias de cultura hispánica. También ha sido miembro de varios equipos de investigación tanto en Canadá como en España. Fue director de la *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*; recibió el Premio de la Alta Distinción en la Investigación de la Facultad de Artes de McGill (2000) y la medalla de la Encomienda de la Orden del Mérito Civil (2008).

«La muerte de Don Quijote»

Anejos de Revista de Literatura—97

Dirección

Luis Alburquerque García,
Instituto de Lengua, Literatura y Antropología (ILLA), CSIC

Secretaría

Ángel Pérez Martínez,
Instituto de Lengua, Literatura y Antropología (ILLA), CSIC

Comité Editorial

Rosa María Aradra Sánchez,
Universidad Nacional de Educación a Distancia

Asunción Castro Díez,
Universidad de Castilla-La Mancha

Teresa García-Abad García,
Instituto de Lengua, Literatura y Antropología (ILLA), CSIC

José Luis García Barrientos,
Instituto de Lengua, Literatura y Antropología (ILLA), CSIC

José Ramón González García,
Universidad de Valladolid

Abraham Madroñal Durán,
Université de Genève

Cristina Moya García,
Universidad de Sevilla

Ana Rueda,
University of Kentucky

«La muerte de Don Quijote»

Nacionalismos periféricos, Cervantes y el *Quijote*

Jesús Pérez-Magallón

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS
Madrid, 2024

La versión electrónica de este libro está disponible en acceso abierto en editorial.csic.es y se distribuye bajo los términos de la licencia Creative Commons Atribución-Non Comercial-No Derivadas 4.0. La información completa sobre dicha licencia puede ser consultada en https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/. Esta licencia afecta solo al material original del libro. El uso del material proveniente de otras fuentes (indicadas en las referencias), como diagramas, ilustraciones, fotografías o fragmentos de textos, requerirá permiso de los titulares del *copyright*.

Las noticias, los asertos y las opiniones contenidos en esta obra son de la exclusiva responsabilidad del autor o autores. La editorial, por su parte, solo se hace responsable del interés científico de sus publicaciones.

Cómo citar: *«La muerte de Don Quijote»: nacionalismos periféricos, Cervantes y el Quijote.* Jesús Pérez-Magallón. Madrid: CSIC, 2024.

Catálogo de publicaciones de la Administración General del Estado:
https://cpage.mpr.gob.es

EDITORIAL CSIC:
http://editorial.csic.es (correo: *editorialcsic@csic.es*)

© CSIC, 2024
© Jesús Pérez-Magallón
Ilustración de cubierta: Cinta Fosch

ISBN: 978-84-00-11343-8
e-ISBN: 978-84-00-11344-5
NIPO: 155-24-207-X
e-NIPO: 155-24-208-5
Depósito Legal: M-23742-2024

Corrección y coordinación editorial: Mª de los Reyes de Soto García (Editorial CSIC)
Diseño, maquetación y producción: gráfica futura
Impreso en España. *Printed in Spain*

En esta edición se ha utilizado papel ecológico sometido a un proceso de blanqueado ECF, cuya fibra procede de bosques gestionados de forma sostenible.

Nota editorial

La colección de Anejos de Revista de Literatura es una publicación académica que atiende al estudio histórico, erudito o documental de la literatura española y de la teoría literaria en español.

Comenzó su andadura como Anejos de Cuadernos de Literatura, con la publicación en 1948 de la monografía *El mito de Orfeo en la literatura española*. La vinculación con *Revista de Literatura* remite a sus orígenes como su complemento natural en un doble sentido: por un lado, al acoger monografías que, en rigor, una revista científica no puede incluir en el reducido e insuficiente espacio destinado a los artículos científicos y, por otro, al publicar estudios monográficos también sobre literatura hispanoamericana, cuya temática es inasumible actualmente en la revista por el desbordante número de originales recibidos anualmente.

Han sido directores de la colección, y en sus comienzos también de *Revista de Literatura*, Joaquín de Entrambasaguas, Miguel Ángel Garrido Gallardo, que ejerció la dirección de ambas publicaciones durante más de dos décadas, y José Luis García Barrientos en los últimos ocho años.

El prestigio alcanzado por la colección ha corrido siempre en paralelo al de la revista, lo que supone un motivo de satisfacción, a la vez que de responsabilidad para el equipo directivo, al dirigir una colección de acreditado impacto y renombre en la especialidad. Algunos de sus títulos son reconocidos, en su ya más de medio siglo de existencia, como parte del acervo de los estudios filológicos. Ha recibido, además, el premio Nacional de Edición Universitaria (UNE) a la mejor colección de 2017 y el Premio Mayor de ensayística de los premios Teatro del Mundo, de la Universidad de Buenos Aires, a su número 86.

La colección ha conjugado siempre la publicación de trabajos de tradición historicista con otros pertenecientes a la práctica del análisis del discurso literario y social o de los estudios culturales. Durante su dilatada vida académica, no ha dejado de ofrecer obras de referencia dentro de los estudios literarios y de la crítica literaria del hispanismo mundial.

Aprovechando la publicación del presente volumen iniciamos una nueva etapa editorial que atañe a las cubiertas, al diseño, a la maquetación y al propio anagrama de Anejos de Revista de Literatura. En esta nueva fase seguirá siendo una prioridad del equipo directivo y del Comité Editorial que los volúmenes de la colección, a pesar de su carácter especializado, sigan teniendo interés para el público culto en general. Los lectores seguirán encontrando, junto con aportaciones teóricas, aproximaciones de carácter histórico, caracterizaciones de períodos y épocas, así como textos de carácter más ensayístico, siendo la calidad el común denominador de todas sus propuestas

Luis Alburquerque-García
Director de Anejos de Revista de Literatura

Índice

Introducción 11

Historias, nación, nacionalismo, identidad 12
Un breve excurso sobre *la raza* 28
El legado y la tradición: conmemoraciones y memoria 35

I. La conmemoración del *Quijote*, a sus trescientos años 57

No todos contentos, no todos de acuerdo 60
La «gente vieja» y Cervantes 71
La «gente joven» frente al *Quijote* y su autor 99

II. Galleguismo y quijotismo: a propósito del tricentenario del *Quijote* 119

Acercamiento al nacionalismo gallego: contexto y problemas 120
Galicia en el tricentenario del *Quijote* 131
La lengua gallega y el galleguismo 137
Cuestiones de la raza gallega, fuera del celtismo 141
Las miradas no galleguistas 146
A Coruña y más allá 150
Para acabar 163

III. Euskadi y Cervantes en el tricentenario del *Quijote* 165

Nacionalismo euskara 165
Sabino Arana y la invención de la nación y el nacionalismo euskara 167
Arturo Campión y el nacionalismo lingüístico y cultural 179
Cervantes en Euskadi en tiempos del tricentenario 183
La Academia Cervántica y el tricentenario 191
El centenario, ¿huellas, señales? 195

IV. «La mort de *don Quijote*»: Cataluña y el tricentenario 202

Renaixença, catalanismo político y nacionalismo catalán 206

Algunas calas en el nacionalismo catalán 211

Cataluña y el centenario 240

La mirada catalanista a la celebración, el *Quijote* y Cervantes 246

Intervenciones no catalanistas en la Cataluña del tricentenario del *Quijote* 262

V. Conclusiones 270

VI. Bibliografía 272

Agradecimientos

En primera instancia, no quiero olvidar a Jean-Pierre Étienvre, que me ofreció un material inapreciable para la investigación en que estaba embarcado. Eso, además de una compañía generosa, junto a Françoise –para quien mi agradecimiento se extinguirá conmigo–, y una calidez normanda que nunca se borrará. Mi agradecimiento a José Montero Reguera, a Juan Carlos Gómez Alonso, a Manuel Herrero Sánchez y a Miguel Ángel Lama por abrirme puertas y ventanas para conversar sobre esta investigación (y a Guillermo Serés y Santiago Fernández Mosquera por hacer posible compartir otras búsquedas y tal vez otros encuentros).

A mis amigos y bienconocidos que saben que lo son. Aunque quiero hacer una mención especial a quienes son, han sido, mis colegas y a la vez amigos, porque son un grupo pequeño que tiene un común denominador especial, una generosidad ejemplar que deja de lado exigencias de reciprocidad y ansias de devoluciones que estarían justificadas: Françoise, Pepe, Juan Carlos, Ricardo, Eva, Alfredo, Miguel Ángel, Juan Luis, Guillermo, Alain, Michael y Kay.

Un recuerdo muy especial para las dos estudiantes que, como ayudantes de investigación, realizaron un trabajo magnífico en la búsqueda, obtención y organización de materiales imprescindibles para este proyecto: Sarah Fontier, estudiante de licenciatura, y Liz Wagner, estudiante de máster. A ambas, mi agradecimiento. Asimismo, mi reconocimiento al Social Sciences and Humanities Research Council de Canadá por las becas que me han permitido concentrarme en mi investigación a lo largo de los años, y en particular para mis estudios sobre la recepción cervantina.

La repetición no es sinónimo de hastío, y volver a recordar a Anny en este libro es solo cuestión de justicia, porque sin su cercanía y su sonrisa no habría podido terminar la investigación ni la escritura. Merci, ma chèrie.

Introducción

Cuando publiqué *Cervantes, monumento de la nación* (2015), la pregunta que ese título suscitaba desde ciertas sensibilidades era muy clara, y en algunas ocasiones se me formuló públicamente: ¿de qué nación está hablando? La respuesta espontánea en algunos territorios y en algunos ambientes sería automática: España, claro. Sin embargo, esa contestación no hubiera sido aceptada ni aceptable en otros territorios y otros ambientes, los de las varias naciones que constituyen el Estado español, los que alimentan un sentimiento de diferencia con sueños de alcanzar un objetivo histórico. ¿Es casualidad que el toponímico mismo de la nación –español, españoles/as– sea, como argumentó sagazmente Américo Castro siguiendo la demostración de Paul Aebischer en 1948, una palabra extranjera, originada en Provenza e introducida en la península a fines del siglo XIII y generalizada por razones religiosas vinculadas al camino de Santiago (Castro 1970, 79)? Es posible, pero la voz que iba a identificar a la nación, precisamente por su origen, permite imaginar una visión en la que la diversidad obvia, ostensible, se subsume en la palabra única que sintetiza esa diversidad. Félix Duque reflexionaba no sin cierta ironía hace unos años sobre «España, la nación que no existe» (2014). En ese trabajo Duque volvía a visitar algunas de las aportaciones que realizó el siglo XX, en forma de dudas e incertezas, sí, pero también en la de intentos ambiciosos de desentrañar «el enigma histórico de España» o descubrir a «España en su historia o la realidad histórica de España», debate entre Sánchez Albornoz y Américo Castro donde se enfrentaron dos miradas sobre la génesis de lo español (Morales Moya 2013). Y si Castro puso el énfasis en la diversidad étnica y religiosa de sus comunidades fundadoras, en sus tensiones, conflictos y enfrentamientos brutales, ambos, sin embargo, pensaron

España en términos de una sola nación española. No creo necesario aclarar que el punto crucial aquí es la visión que se tiene del país en que se vive, de su historia y de sus componentes, también de su constitución. Carme Riera afirmaba que «la interpretación catalana del *Quijote* tiene mucho que ver con el debate Cataluña-España [...] La cultura catalana solo podía consolidarse dando la espalda a la cultura española» (2005, 35-36), idea esta última formulada por Vicente Cacho Viu, quien había escrito: «la modernización de Cataluña pasaba, tácticamente, por la ruptura con el centralismo cultural de Madrid» (1998, 62). Y esas palabras, en cierta medida, se pueden aplicar a la relación de las varias nacionalidades históricas con Cervantes y el *Quijote*. También se puede añadir una pregunta importante: ¿por qué y desde cuándo esas nacionalidades sienten que ya no es viable la convivencia con las demás bajo la hegemonía del centro castellano y castellanohablante en el marco de una constitución determinada, que en este caso es la de la Restauración? Pero a esta pregunta esperamos responder, dentro de nuestros límites, en los capítulos siguientes.

Lo cierto es que en el momento en que de hecho se cerraba nuestra investigación, la erección de la estatua de Cervantes en 1835 como conmemoración que conseguía unificar las diversas corrientes políticas y de pensamiento en torno a un reconocido icono y monumento de la nación (y no, como suponen algunos, alrededor de 1898), las conciencias nacionales no estatales no habían dado señales visibles de vida –sí las conciencias culturales diferenciales–, y, por tanto, se podía afirmar sin miedo a engañarse ni a equivocarse que Cervantes se había convertido en monumento de *la* nación, y que en aquel momento histórico, saliendo del absolutismo de Fernando VII e iniciando la tumultuosa y accidentada construcción de nuestro Estado democrático, esa nación no era otra que España. Pero, en efecto, las cosas cambiaron en los decenios que siguieron, y eso trataremos de verlo en los capítulos que siguen.

HISTORIAS, NACIÓN, NACIONALISMO, IDENTIDAD

La narrativización del pasado, el relato de la historia, equivale a la invención de la nación –«Nation is narration» (Berger 2008, 1)–, porque escribir historias –en la historiografía o en la ficción histórica– es escribir nación (Berger y Lorenz 2006; Archilés 2013, 99-100). Podemos afirmar, con Rumina Sethi (1999), que las versiones de la historia –todas las versiones– son narrativas de las ideologías de la nación y, por tanto, del nacionalismo (Molina Aparicio 2017). La práctica de escribir las historias de las naciones modernas, incluidas las literarias, surge en Europa en el siglo XVIII (Colebrook 1997, 5), aunque esas historias serían impensables e

imposibles sin las aportaciones de personas dedicadas a la historiografía en los siglos anteriores, y se relaciona con el deseo propio del siglo de crear una conciencia nacional, una práctica «grandemente vinculada a un sentido de nacionalidad y a una percepción del destino o historia específica de cada nación» (Colebrook 1997, 9). Y, siguiendo ese hilo, ya el título del libro de Anne McClintock (1995) adelantaba que el discurso de la nación está marcado por el género, la sexualidad y la raza, realidad indiscutible en el contexto colonial. Pero en el caso español, como en el de toda Europa occidental, el discurso de la nación es –implícita o explícitamente– el del género y la sexualidad *masculinista* y heteronormativa, el de la clase media o alta, el de la religión cristiana y el de la raza blanca. El siglo XVIII es precisamente el momento de la historia europea en que empieza a articularse la noción de identidad nacional y en el que se efectúan esfuerzos por conformar el concepto de un carácter nacional diferente para cada país (Anderson 1991, 4; Smith 1991, 44, 85; Fusi 2000, 123). Dicho intento acompaña la competencia y rivalidad por el poder hegemónico en Europa entre varias potencias (Smith 1991, 86) –los imperios inglés, francés y español, junto a algunos poderes emergentes como la Prusia que desembocará en la Alemania moderna–. En España la necesidad de autodefinirse en términos de la identidad nacional se agravó por la pérdida de la posición dominante y la crisis abierta con la guerra –civil e internacional– de Sucesión: «El problema de la caracterización general del "español" comienza a complicarse más cuando se notan ya los síntomas de la decadencia política» (Caro Baroja 1970, 86).

Promover y reforzar el sentimiento de pertenecer a una colectividad que se supone comparte las mismas metas y los mismos ideales –es decir, el programa de acción de todos los nacionalismos– permite a las clases dominantes llegar a dirigir el país según las estrategias que ella misma determina e impone, y que están condicionadas por sus intereses de clase, y no por ningún ideal de felicidad o utilidad pública, metáforas que enmascaran los dos objetivos clave de esas clases: el poder y la acumulación de riqueza. De esa manera, todo el país –con sus diversidades– se convierte imaginariamente en una sola comunidad estructurada en torno a ideas que, según se supone, son compartidas necesariamente por todos los que pertenecen a la nación. Inspirándose en un pasado glorioso que se exalta y se mitifica según los objetivos del o de los intelectual(es) orgánico(s) que articula(n) esa visión del pasado, la nación puede trascender los problemas que existen en el presente y configurar legendariamente el futuro que se desea: «La nación se convierte en un grupo movido por la fe de cumplir su destino, capaz de superar obstáculos y dificultades» (Smith 1991, 17). Y a este respecto Fusi ha escrito, refiriéndose a España, que en el siglo XVIII: «el sentimiento de nación [...] era, pues, evidente, palmario. España había terminado por articularse como nación. El sentimiento

de nación ilustrada no hacía, además, de España una entidad abstracta, emocional e idealizada. España aparecía, ante todo, como una realidad social y territorial» (Fusi 2000, 150). Elaborando la idea del nacionalismo español, Álvarez Junco sostiene que la identidad nacional española «es efectivamente reciente» (2016a, 137), ubicándola sin embargo en la Constitución de Cádiz, pese a reconocer que como identidad colectiva –nombre que designa un territorio y una comunidad humana– tiene una historia milenaria. Si recordamos que para Américo Castro lo español nacía en la Edad Media, ubicar su origen en la Constitución de Cádiz inscribe un principio que parece incuestionable entre los historiadores modernistas profesionales: que no hay nación sin una constitución de tipo democrático. Pero la diferencia clave se sitúa entre la nación realmente existente antes de 1812 y la muy reciente y gaditana asociación entre nación y soberanía.

Lo que hemos dicho hace necesaria una muy breve recapitulación del proceso de construcción de la nación española, y volver a visitar la dinámica de la nacionalización del pueblo –o de las masas, según la fórmula de George L. Mosse y el trabajo de Eugen Weber sobre la francesización de los campesinos después de la revolución (Luengo Teixidor y Molina 2016)– según algún programa nacionalista, pero no tanto en lo que fue su realidad material –algo materialmente inaprehensible– ni siquiera institucional cuanto en lo que sería la invención imaginaria de la misma en manos del nacionalismo de las élites centralistas (Quiroga 2013, para una teorización de los procesos de nacionalización y su aplicación en España). Pero el primer problema que nos asalta es el siguiente: al hablar de las élites centralistas, ¿estamos hablando de un sujeto único y coherente? ¿O más bien estamos hablando de unos sectores privilegiados que tal vez puedan reducirse a un número manejable de componentes? El proceso de reflexión sobre la nación –aunque no estemos hablando todavía de la nación como sujeto político en el que reside la soberanía y, por tanto, única fuente de legitimidad institucional– arranca en España en el momento en que la pérdida de la hegemonía política y militar en Europa occidental y el mundo colonial obliga a sus círculos letrados –en ese momento todavía no tan claramente escindidos– a reconsiderar la realidad en que viven y se desempeñan. La idea expresada por François Lopez (1976) sobre el origen de la crisis de la conciencia española, de que no se puede mirar al pasado para buscar un momento mejor que nos consuele de nuestro presente hasta que ese presente se vuelve problemático, e incluso doloroso, se puede trasponer a la idea de la nación. Mientras España –la Monarquía hispánica, el Imperio– es la gran potencia eurooccidental, o una de las grandes potencias, la realidad no exige mayor reflexión sobre la nación. Sin embargo, cuando se pierde –siquiera sea relativamente– esa posición hegemónica, las dudas proliferan y el cuestionamiento se

impone (Fernández Albaladejo 2007). Pero podemos remontarnos un poco más atrás y ver cómo a la exaltación apologética de un pueblo unido en su catolicismo férreo, el desprecio de cualquier novedad y la preeminencia de la religión sobre la política se le opone la lucidez de ciertos círculos, de ciertas élites intelectuales, que prescriben la tolerancia cristiana, la significación de la ciencia y el pensamiento moderno, así como una teoría política mucho más maquiavélica de lo que ellos mismos confesaban, y los casos de Mariana o de Gracián son ejemplares. Eso nos lleva al origen del movimiento de los novatores, primer momento en que, por vías todavía indirectas, se aborda esa reconsideración.

Y ya en ese momento se puede destacar un rasgo constante en este proceso: la escisión de las élites –y, por extensión, podríamos decir que la sociedad en general– en dos grandes corrientes: la de quienes están por la reforma y el progreso y la de quienes están por mantener su versión de la tradición como escudo tras el que oponerse a los cambios; o, en los términos de Archilés, serían dos maneras de tener «experiencias de nación» (2013, 94). Y no estamos hablando de las famosas «dos Españas», sino que hablamos de la paradoja fundacional de la nación que no es otra que la división en dos grandes bloques sea de las élites letradas –antes de establecerse mecanismos de expresión de la voluntad popular o nacional–, sea de la población en su conjunto –a partir del establecimiento de los mecanismos de organización y electorales que caracterizan la democracia representativa–. Esa división puede aparecer en formas diversas (bloques etnonacionales, bloques ideológicos, bloques culturales, bloques claramente políticos o bloques simplemente de votantes), pero lo que nos parece fundamental es que –con algunos momentos excepcionales– la división en dos, la partición casi simétrica de todas las sociedades, se encuentra en el arranque de cualquier proceso de construcción o invención de la nación, y, por tanto, en el funcionamiento y dinámica de toda vida nacional. No voy a extenderme ahora sobre cómo se manifiesta esa división en las fases previas al momento en que –según coinciden los historiadores y practicantes de la teoría constitucional– se funda la nación en España: la guerra de la Independencia y la Constitución de Cádiz, lo que quiere decir es que, desde esa perspectiva, solo hay una forma de nación, la de matriz revolucionario-francesa (o estadounidense), opinión que matiza Sánchez-Prieto cuando afirma que «en el tránsito del siglo XVIII al XIX se asiste al alumbramiento de la nación, pero no se puede hablar todavía de una conciencia nacional» (Sánchez-Prieto 2005, 286), idea que parece compartir parcialmente Álvarez Junco: «La construcción identitaria parece [...] haber estado fuertemente consolidada y su conversión en nación moderna seriamente emprendida por las élites ilustradas en víspera de la gran ruptura de 1808. Pero tenía sus límites» (2016a, 150), lo parece

pero no del todo. Los «límites» son un matiz necesario para justificar la idea preconcebida y establecida desde mucho tiempo atrás y recogida por numerosos historiadores, y es que el nacionalismo español moderno nacería con la resistencia contra Napoleón (Kamen 2020, 426-436). En ese sentido, es ejemplar el modo en que Santos Juliá reconstruye el momento preconstitucional en el que, siguiendo a Toreno, hubo una revolución que «comenzó como levantamiento popular y continuó como guerra contra el invasor» (Juliá 2004, 21), pues «en el hueco abierto por la huida de los monarcas no quedó más remedio que buscar la legitimidad del Estado en el levantamiento popular, que, por serlo, se convertía en nacional contra el invasor» (Juliá 2004, 22). En otras palabras, se siguen reciclando los *mitologemas* de la historiografía liberal.

Entonces, ¿se puede hablar de nacionalismo anterior a las Cortes de Cádiz, es decir, anterior al establecimiento de una *ley* que alberga bajo su eficacia la vida de los ciudadanos? ¿Por qué esa insistencia en que *solo se puede hablar de nacionalismo* después de las Cortes, es decir, después de que se reconociera, aunque parcialmente, que «el depositario de la soberanía política era un sujeto colectivo llamado "los españoles"» (Álvarez Junco 2016a, 138)? La historiografía liberal instauró el mito fundacional de la lucha contra los franceses como nacimiento de la nación española, borrando de esa lucha todos los elementos que no encajaban. Podemos sentar que, para una escuela muy amplia de historiadores, el patriotismo, la idea de la patria, se convierte en nacionalismo cuando se inscribe una intuición premonitoria de lo que será el resultado del establecimiento de la soberanía y el autogobierno. De esa manera, se consagra y exalta la mitificación liberal decimonónica y no se cuestiona su posible irrealidad. Cualquier articulación de un sentimiento o una idea de nación anterior se atribuye al «protonacionalismo» y a una «identidad prenacional», incluso al «patriotismo étnico» de que hablaba Álvarez Junco (2001), opiniones asumidas acríticamente y que tienen su origen en Hans Kohn, que «defendió la idea de que antes del siglo XVIII era imposible hablar de nacionalismo sino de prenacionalismo» (Cantini 2018, 131). En esa dirección Juan Pablo Fusi, al hablar del siglo XVI y en particular de algunos acontecimientos imperiales, sostiene que «generaron un intenso sentimiento de identidad nacional, de patriotismo, término que, con razón y para diferenciarlo del nacionalismo del XIX, usaba Mª José Rodríguez Salgado» (Fusi 2000, 109). Y retomando las palabras de Henry Kamen: «Con las medidas que se tomaron en 1707 y 1716, la Corona de Aragón había dejado de existir y, por primera vez en su historia, España se convirtió en una nación unida políticamente» (2020, 373), para matizar inmediatamente que si «España empezó a existir como unidad política, es decir, como un solo Estado [...] distaba de poseer un sentimiento común de ser una nación»(374). ¿Por qué

esa vinculación entre nación y soberanía-autodeterminación, establecida de modo inamovible entre los historiadores profesionales? La nación *tiene que existir* –y existe– antes de que se convierta en Estado, o sea, antes de que la soberanía se le reconozca en textos legales al *pueblo* o a la nación, aunque ocupe un espacio colateral junto al monarca. Y no hablamos de existencias esenciales y trascendentes con una misión histórica que cumplir, sino de colectividades –en plural– unidas culturalmente en torno a valores y principios que las hacen sentir como tales. El nacionalismo o la consideración de una(s) identidad(es) nacional(es) son no solo conceptos ligados a un contenido doctrinal o una acción política concreta, sino que con la fuerza del sentimiento puede teorizarse y conceptualizarse al margen de la organización política específica de la nación. Aquí no vamos a referirnos a la configuración de la nación según el principio de soberanía nacional o popular ni el principio de nacionalidad. La razón es sencilla: porque lo que nos interesa son las manifestaciones de una naciente identidad nacional en una relación u otra con el proceso de articulación de la nación. José Antonio Maravall no dudaba en afirmar, hablando sobre Forner, que en él veía «una fase ideológica en el proceso de formación del sentimiento moderno de nación en España» (1991, 60). Es más, en el mismo trabajo Maravall establece:

> Una nación es la forma de comunidad característica de los pueblos europeos modernos. En su forma más definida se consolida a través del proceso histórico de la ilustración. Y constituye hasta tal punto la base de la sociedad ilustrada [...] que en su razón histórica el movimiento ilustrado no acaba de entenderse sin la referencia a ese fondo histórico [...] los hombres del siglo XVIII en Europa vivieron una etapa decisiva en la formación del vínculo comunitario de nación. Lo que para ellos fue la economía, el derecho, la educación, el gobierno, la moral, etc. se relaciona con sus sentimientos de nación (1991, 43).

La nación –española– no se construye, por tanto, de la noche a la mañana durante la guerra de la Independencia –convertida, como bien estudió Moreno Luzón (2012), en epopeya nacional y mito fundacional– o, más constitucionalmente, en la reunión de las Cortes de Cádiz, pues «las naciones, al menos con anterioridad al siglo XIX, preceden a los nacionalismos, a los que aquellas dan lugar bajo determinadas circunstancias» (Morales Moya 2011, 25; Marías 1985, 261-323). Por el contrario, la nación no se podría articular constitucional, o sea, políticamente, sin la existencia previa de un extendido sentimiento de nación. Ese sentimiento existe con anterioridad a la invasión francesa, y solo gracias a su existencia se puede explicar la reacción contra los invasores. El papel nuclear de la Constitución proviene de la función que desempeñó el liberalismo en la ideología decimonónica de la nación, marcada por la Revolución Francesa o, todavía Larra lo vería así,

con la revolución de Estados Unidos. Así se explica que Jovellanos, por ejemplo, al escribirle a Mazarredo el 21 de junio de 1808 le diga: «La nación se ha declarado generalmente y se ha declarado con energía igual al horror que concibió al verse tan cruelmente engañada y escarnecida» (Jovellanos 1988, 554); la nación no acaba de constituirse sino que acaba de *declararse* porque ya existía. En ese sentido, acierta Julián Marías al afirmar en *La España posible en tiempos de Carlos III* que la unificación de España haciéndose «como verdadera nación, alcanza su máximo en el siglo XVIII» (1963, 21), y Gonzalo Anes diciendo que «la idea de España adquirió especial vigor durante el siglo XVIII» (1998, 223). Mario Onaindía proponía distinguir entre quienes asociaban la nación con una concepción cultural de la misma y con un carácter nacional específico, y quienes la vinculaban a la ley que se basa en la nación como sujeto constitucional y político (2002, 29) y, en consecuencia, sostenía que ambos contribuían al proceso de construcción nacional. Denominar a los primeros como tradicionalistas y a los segundos como modernizadores no me parece ajustarse a la significación fundacional y al papel nacionalizador de ambos, pero establece una diferenciación que tal vez permita integrar las fuerzas activas en la construcción o invención de la nación española.

Lo que sí resulta evidente es que ya en Cádiz se muestran al menos las dos caras de los círculos letrados: liberales y conservadores, y estos se presentan divididos entre monárquicos no constitucionalistas –que apoyarán la reacción fernandina y en último término reforzarán el carlismo– y conservadores constitucionalistas. Esa división se consolida más allá de los Pirineos en los acuerdos entre Fernando VII y Napoleón para que aquel recupere el trono como rey absoluto en oposición a la legalidad constitucional, postura que está en la base del golpe de Estado de mayo de 1814 (La Parra 2018, 230-231). Entre 1808 y 1812 parece intervenir un actor nuevo: el pueblo –las masas campesinas en particular, que no todavía una clase artesanal y obrera muy incipiente–, que se moviliza al margen de las élites en todos los rincones del territorio peninsular, dejando salir un sentimiento de protesta social, reencarnación tardía de las *jacqueries* medievales, contra los ricos y poderosos. Y sin embargo muy pronto serán esas mismas élites quienes tomarán el control del movimiento, mostrando la clara y gravísima división en que se encuentran. Porque, además, en ese momento hay una ruptura en los círculos letrados mucho más importante, la ruptura dinástica. Apoyar a los Borbones o apoyar a los Bonaparte –hablamos de los *afrancesados* (cuya posición «liberal» los habría colocado naturalmente en el bando de los constitucionalistas, liberales o conservadores, y cuya «tragedia» fue perfectamente representada por Goya en algunos de sus *Desastres*)–. Y entre quienes optan por los Borbones –la inmensa mayoría–, se marca ya la división a la que nos referíamos antes entre conservadores y

liberales: la defensa de la religión, de la monarquía (que los historiadores liberales silenciarán o infravalorarán), frente al liberalismo constitucional y la élite modernizadora que imprimió su hegemonía en las Cortes de Cádiz (y que los historiadores conservadores considerarán la negación del espíritu mismo de la guerra y de la nación, aunque para los liberales sería el componente estrictamente nacional de todo el conflicto). El contexto de la guerra hace aflorar un sentimiento relativamente nuevo y que va a marcar el nacionalismo y la identidad: la xenofobia antifrancesa –ya presente en el XVIII y cultivada por los sectores más retardatarios–, que se expande entre unos y otros, entre todos, la nación. El patriotismo liberal, pero también el conservador, supo inventar y manipular el mito nacional para deslegitimizar todo lo que sonara a extranjero: los gobiernos de José I, el ejército napoleónico, los colaboradores del invasor, todos ellos traidores a la patria. Las mentiras son la base fundacional de todas las naciones; las verdades no las crean ni pueden sustentarlas. El sociólogo David Miller afirmaba que «tal vez no sea racional dejar de lado creencias aunque sean, en sentido estricto, falsas, cuando queda demostrado que contribuyen de forma significativa a apoyar relaciones sociales valiosas» (Kamen 2020, 386), con lo que proponía imponer la razón de Estado para la preservación de las naciones. Algo parecido había escrito unos siglos antes José de Cadalso en la carta 87 de las *Cartas marruecas:* «Mira, Gazel, los que pretenden disuadir al pueblo de muchas cosas que cree buenamente, y de cuya creencia resultan efectos útiles al Estado, no se hacen cargo de lo que sucedería si el vulgo se metiese a filósofo y quisiese indagar la razón de cada establecimiento» (2000, 213). Los reaccionarios fernandinos pronto dejaron de hablar de la nación, pero los constitucionalistas conservadores y liberales siguieron agitando el mito nacional, del que esperaban obtener el beneficio del poder. Los constitucionalistas liberales pusieron el énfasis en la soberanía de la nación, más allá de la presencia o ausencia del monarca, porque el titular originario de la soberanía era el pueblo, y no de manera originaria o primigenia pero perdida, sino de modo efectivo e irrenunciable, es decir, el sujeto era la nación soberana, sujeto fundacional de la España que se prolonga hasta nuestros días. Conforme avance el siglo XIX aparecerá una corriente ausente anteriormente: el obrerismo y su internacionalismo que, por principio, no quiere participar en la construcción de la nación, sino en la desaparición de las naciones, aunque también se verá obligado en ocasiones a incorporarse a los juegos políticos de los partidos burgueses. Es la aparición en escena de una nueva clase social la que cuestiona la hegemonía de la burguesía y quiere, en algunos casos, presentarse como alternativa histórica y política de recambio. El internacionalismo obrerista se verá, sin embargo, abocado a situaciones imposibles en las que la defensa de una política «nacional» se

impondrá circunstancialmente al ideario ideológico del internacionalismo. Y el obrerismo mismo sufrirá una metamorfosis que lo fragmentará en diversas corrientes (Termes 1972). El nacionalismo, la construcción nacional y la invención de la identidad española se va a dirimir, por tanto, en el enfrentamiento entre las élites centralistas burguesas –con sus componentes de las nacionalidades históricas– que van a repartirse el poder a lo largo del siglo.

La idea de nación y de identidad nacional –para cuyo estudio Archilés propuso «un marco teórico que incorpore la noción de experiencia y la complejidad» (2013, 96)– irá cobrando espesor a lo largo del siglo XIX a partir de los materiales acarreados ya desde finales del XVII y fundamentados en los del XVIII. Todo ese proceso coincide en sus comienzos con un cambio en la percepción que los otros europeos tienen de España. Y no porque cambien radicalmente los prejuicios acumulados desde la lucha interimperial de los siglos anteriores, sino porque les aporta una valoración novedosa: el retraso, la superstición, la ignorancia y el fanatismo, la ausencia de modernidad, se veían ahora como un aspecto «positivo» en cuanto mostraba una nación más «pura» que las demás. Como los otros países de Europa occidental –excepción hecha de Alemania e Italia, todavía por unificar y fundarse como Estados nacionales–, las élites centralistas españolas se lanzan a una campaña de nacionalización (de la cultura, de la literatura, de las artes, de las ciencias y de la política). La pérdida del imperio en casi su totalidad –que no provocó ninguna reacción ni entre las élites, ni en los círculos letrados y aun menos entre el pueblo, y que privó al Estado democrático y a la nación en vías de construirse de los recursos necesarios para facilitar ese proceso–, la restauración fernandina y el apoyo que Fernando recibió de la iglesia hizo que los sectores constitucionalistas y liberales se encontraran en un aislamiento notable y reducidos a ser una minoría significada y significativa, pero lejos de la Corona y la Iglesia. La guerra de la Independencia, sin embargo, había reforzado un nuevo grupo cuya sociología se había transformado en gran medida: los militares albergarían a partir de entonces a un sector liberal de hondas convicciones que va a protagonizar varios de los pronunciamientos a favor de la Constitución –el pretorianismo, que no siempre fue reaccionario y absolutista– y va a ser crucial para frenar el carlismo y apoyar la normalización democrática. En la interpretación de Álvarez Junco, el hondo desacuerdo, la fractura social y política que resulta de ese conjunto de circunstancias cimenta «una desconfianza hacia normas e instituciones y una tendencia a [...] levantarse frente a la situación política que se consideraba ilegítima» (2016a, 163), actitud que van a compartir liberales y absolutistas. Y el modelo de referencia es, precisamente, el alzamiento contra el invasor francés. Porque, si era legítimo levantarse contra el invasor, ¿por qué no iba a serlo alzarse contra el «mal

gobierno», fuera del color que fuese? «Se inició así un proceso de inestabilidad política crónica, de constantes zigzags, que se convirtió en uno de los mayores obstáculos para el arraigo de una construcción identitaria compartida por el conjunto de la ciudadanía» (163). Los sucesivos gobiernos salidos de las urnas o puestos a prueba ante ellas se vieron cuestionados e ilegitimados por una parte u otra de la población –o más bien de las élites–, según el registro político que tuvieran y, como consecuencia, hubo una enorme dificultad para encontrar puntos de encuentro, «consolidar símbolos políticos compartidos por todos» (163), es decir, símbolos nacionales, símbolos de unidad. Lo mismo sucedió en otros países, y en ese sentido no podría hablarse de excepcionalidad española. Pero es que sobre todo esto dibuja una realidad a medias, porque, como he demostrado, en el terreno cultural al menos Cervantes llegó a convertirse en uno de esos símbolos de la nación aceptados por todas las corrientes y sensibilidades.

Según Álvarez Junco, pues, el mayor problema que obstaculizó el proceso nacionalizador, «y lo que le diferencia radicalmente de otros nacionalismos europeos, es que carecía de objetivos definidos» (2016a, 164-165). Pero, ¿acaso los otros nacionalismos eurooccidentales sí los tenían? Yo creo que ahí hay una insuficiencia importante, porque el nacionalismo puede formular diversos programas de acción, eso es cierto, proponer planes estratégicos en una dirección u otra, pero su verdadero objetivo, el único y principal, es garantizar el ejercicio del poder a la burguesía y su bloque de alianzas de clase, con las tensiones y conflictos que la constitución y funcionamiento de todo bloque comporta. Diferenciar entre la exportación de la libertad y los valores revolucionarios (Francia), la misión civilizadora (Inglaterra), la formación de un verdadero Estado-nación (Alemania, Italia), la secesión (Imperio austrohúngaro), como hace Álvarez Junco, marca solo algunos rasgos diferenciales de los programas nacionalistas, pero no señala el objetivo fundamental del nacionalismo. Como escribió Hobsbawm sobre la época de los nacionalismos, las pulsiones nacionalistas entre 1888 y 1945 fueron la expansión imperial –o mejor neocolonial– y la contención del obrerismo revolucionario, pero esa dualidad tampoco completa lo que serían programas nacionalistas. Jean-Louis Guereña (2008, 148) pone en tela de juicio incluso la función de la escuela pública y el ejército en el proceso de nacionalización, tal vez infravalorando mecanismos que escapan a una percepción burocratizada de ambas instituciones. Sin embargo, Moreno Luzón puso de relieve que «en la España del Novecientos la pasividad de las autoridades queda en entredicho, pues tanto las élites nacionales como las locales emprendieron múltiples políticas de la memoria destinadas a reafirmar sus propias versiones del imaginario españolista y convencer con ellas a la población» (2007, 28), y en esta lucha por la memoria «no solo intervenían los

gobernantes sino muchos otros elementos, como la prensa, los partidos políticos de cualquier color y un sinfín de asociaciones» (Moreno Luzón 2007, 28). Y en ese sentido sería constructivo y enriquecedor incluir en la reflexión la propuesta de Michael Billig (1995) sobre el *Banal Nationalism* o nacionalismo banal porque nos habla de «the ideological habits which enable the established nations of the West to be reproduced» (Billig 1995, 6), o sea, de una transmisión de los valores, símbolos y referentes asociados a la nación y la identidad nacional por medios mucho más líquidos y débiles que los iconos y mitos, o las instituciones, estudiados desde la óptica nacionalizadora. Como escribe Ferran Archilés, el concepto de *banal* que usa Billig «no en el sentido de irrelevante, sino exactamente al revés, en la medida que comporta una percepción "inconsciente" en tanto que naturalizada y, por tanto, experimentada como no problemática» (2013, 101).

En cualquier caso, la ausencia de objetivos definidos le permite a Álvarez Junco analizar más en detalle el *caso español* y, en particular, la diferencia de programas entre liberales y conservadores. Para los primeros, se trataba de la modernización del Estado y de la apertura a la participación popular, pero ese programa se vio obstaculizado gravemente «en las décadas centrales del siglo. Nada muy distinto a lo que ocurría en otras sociedades europeas, como tampoco lo fue el pacto entre la burguesía comercial e industrial, las capas intelectuales y profesionales "liberales" y las antiguas oligarquías o restos nobiliarios» (2016a, 165). La expansión imperial –asociada a la nacionalización en otros países– también funcionó en el caso español, como probó O'Donnell «con escaso éxito» (165), aunque se renovaría a principios del xx, «limitado ya al norte de Marruecos y algún otro pequeño territorio africano» (166), sin viabilidad el paniberismo o la reivindicación de Gibraltar. Según el mismo autor, esos objetivos del nacionalismo –modernización del Estado, participación popular, expansión imperial– «que no suscitaban el entusiasmo del catolicismo conservador, no era fácil que levantara adhesiones masivas» (166), dejando de lado otros elementos quizá más influyentes como la exaltación de lo diferencial español en ámbitos como la religión, la historia o la cultura. Lo cierto es que a lo largo de los años «se había construido una fuerte identidad colectiva española –sostiene Álvarez Junco– identificada sobre todo con el catolicismo, aparte de la lealtad al monarca» (166), aunque eso no parece incluir la importante aportación de las élites ilustradas, enriquecida por la intelectualidad liberal, que cuestionaba al menos parte de esos dos valores e incorporaba otros propios de la modernidad. Porque, si volvemos a la división en dos grandes bloques tanto en la esfera política como a nivel social, la visión de la nación y la identidad nacional que expresaban las élites liberales (o los conservadores moderados) no coincide con las del catolicismo conservador, que veía en el Estado

el rival de la Iglesia –siempre y cuando no pudiera controlarlo– y en la nación, una novedad revolucionaria –ideas estas rebatidas por recientes estudiosos de la Iglesia y la religión–. Lo que no creo se pueda confundir es el conservadurismo constitucional –y aun menos el liberalismo moderado (Miralles 2016, 179)– con el carlismo, heredero del absolutismo fernandino, y, por tanto, con el catolicismo reaccionario y ultramontano, ya que toda la derecha española no era «principalmente antiliberal y antimoderna» (Álvarez Junco 2016a, 167), en especial si se observan sus posicionamientos a lo largo del siglo. En cierto sentido, esa es la postura de Cruz Romeo, para quien todas las culturas políticas españolas, incluidas las antiliberales, intentaron identificarse con la nación (Miralles 2016, 177). La construcción del Estado y de la nación progresa bajo los diversos gobiernos, e incluso regímenes –la monarquía, la república– y la idea de la nación la acompaña, así como el ahondamiento y complejidad de la identidad nacional.

Por parte del bloque de las derechas, encabezado por el sector más derechista –aparte de los carlistas–, los neocatólicos alimentados ideológicamente por Jaime Balmes, encontrarán en Menéndez Pelayo el mejor proveedor de elementos político-culturales que dieran razón de la una (la nación) y la otra (la identidad nacional). Al darle forma a los enemigos interiores dentro de España –los heterodoxos, los herejes, los antiespañoles–, el nacionalismo conservador «logró al fin emparejarse con un objetivo político perfectamente asumible para la opinión conservadora: la contrarrevolución» (Álvarez Junco 2016a, 169). La patria, la nación, se convertiría así, según este historiador, en patrimonio de los partidos conservadores, cerrándoles las puertas a los liberales y todavía más a las organizaciones obreras, desinteresadas por el tema desde su perspectiva internacionalista, pero la realidad que se recorta es más compleja y ha sido revisitada por algunos autores. El centenario de Calderón puede presentarse como paradigmático de todo ese proceso, porque detrás del dramaturgo se encuentra la representación de la bandera nacional que se opone a la subversión obrera –postura que se acentuará tras la Revolución Rusa–, a los separatismos, a la secularización de la sociedad y del Estado, pero no hay que olvidar que fueron los liberales quienes promovieron la celebración del centenario, y que junto al poderoso influjo de Menéndez Pelayo y los neocatólicos, hubo importantes intervenciones de la élite liberal. Si Borja de Riquer (1994a; 2001, 35-58) o Aizpuru (2001), a quienes han seguido otros historiadores –ahondando en la posición de Ortega y Gasset de que los nacionalismos periféricos fueron consecuencia de los límites de la normalidad española– explicaban el surgimiento de los nacionalismos catalán y vasco respectivamente por la débil nacionalización española llena de contradicciones –aunque Aizpuru (2004) precisó y matizó esa fuerza y debilidad del nacionalismo español–, en su

argumento hay un punto algo descosido: porque la nacionalización española tuvo lugar de una manera sólida, solo que hegemonizada y controlada por la derecha en cogobernanza con el centro liberal, lo que no impidió el surgimiento de los movimientos nacionalistas. Una «mayor nacionalización», que no fuese «lenta y superficial» (Riquer 1994a, 99) de un país que, le parece al historiador, estaba «poco vertebrado económica y socialmente» (1994a, 106), no hubiera impedido el surgimiento de los nacionalismos no estatales.

Así, tratar de explicar esa presunta débil nacionalización de España precisamente a partir de la aparición desde la segunda mitad del siglo XIX, y en particular desde 1898, de los nacionalismos periféricos o subestatales y su progresivo afianzamiento como sujetos políticos con un papel a desempeñar en la vida del Estado plurinacional llamado España (Storm 2004, 79), no deja de responder a una mirada sesgada de la propia evolución en la construcción de la nación. Según el mismo Storm y otros, la segunda causa de esa nacionalización presuntamente débil –tema cuestionado por otros como veremos– fue el liderazgo asumido por la derecha conservadora en el proceso de nacionalización ante el abandono del mismo por el liberalismo español (2004, 79). Y si algunas razones explican el interés diferencial entre algunas naciones de Europa occidental –ser un país de nueva construcción constitucional (Italia, Alemania), que no en vano «iban a la cabeza de Europa en lo que a la organización de conmemoraciones de héroes nacionales se refiere» (Storm 2004, 81), o legitimar un régimen nuevo (Francia y la Tercera República), la presencia de un enemigo exterior o el compromiso en una empresa colonial de cierto alcance (Inglaterra, Francia, Alemania)–, lo que justificaría un esfuerzo sostenido de nacionalización de las masas en todas ellas sería enfrentarse «contra [el] peligro interno de fragmentación territorial y confrontaciones violentas entre las clases» (Storm 2004, 80). El objetivo del nacionalismo centralista en su campaña de nacionalización de las masas consistiría en ampliar considerablemente la base popular de apoyo y eso exigía considerar la nación como un bien compartido o al menos proponer una manera compartida de entender la nación. Para ello, había que superar las barreras de las élites y los círculos letrados y alcanzar a las clases medias, e incluso a las clases trabajadoras y populares, con un mensaje menos sofisticado intelectualmente, pero claramente comprensible e identificable. En esa dinámica, dice Storm: «Los cuadros que podían admirarse en salones y museos fueron así desplazados por las estatuas que levantaron en las plazas más emblemáticas de las principales ciudades para que todos pudieran verlas. Fiestas nacionales, monumentos, himnos nacionales e imponentes edificios estatales tenían que enseñar la grandeza de la nación a todos los habitantes del país» (2004, 80).

Esa descripción del proceso que al parecer tuvo lugar en otros países de Europa occidental, y que los diferenciaría del acaecido en la península, corresponde perfectamente al que ocurrió en España, con las desigualdades inevitables. E. Inman Fox pone el acento en la realidad sociohistórica: situación económica –transición de una economía pre-industrial a una industrialización ¿plena?, con los cambios sociales concomitantes: consolidación de la burguesía, emergente clase obrera, inestabilidad de la pequeña burguesía–, pero también en una estructura política –el caciquismo y la oligarquía–, que «no permitía que se desarrollase en España una democracia capitalista de nivel europeo» (1997, 55), las guerras coloniales con la derrota de la metrópoli y una hacienda «gravemente disminuida» (Fox 1997, 55). A eso se le añade la idea ya vista de la tardía o débil socialización o nacionalización del pueblo. Esa crisis será el caldo de cultivo para los nacionalismos periféricos. Así, es la crisis política, económica y social de la nación débil la que fomenta los movimientos de las naciones subestatales históricas, interpretación que discutiremos más adelante.

Martí y Archilés (1999; 2005, 144-151), entre otros, han desmontado la visión de Riquer consolidada por Álvarez Junco (2001, 533-565), poniendo el énfasis en que el Estado liberal «fue capaz de transformar las estructuras sociales, políticas y económicas del Antiguo Régimen, y lo hizo en nombre de la nación soberana» (Miralles 2016, 172). Es más, el proceso de nacionalización popular se aceleró en general en Europa occidental, incluida Francia, durante las décadas finales del siglo XIX, e incluso en las primeras del XX (Martí y Archilés 2005, 153), y no antes, y en él los mecanismos clave –«no formalitzats» dirían Martí y Archilés (2005, 153)– no fueron los estatales, sino los de la sociedad civil, las prácticas culturales y la esfera pública, ya que los factores que hicieron posible la nacionalización se encontraban más allá del Estado y de las instituciones centrales (Giori 2017, estudia esos factores comparando el caso de Cataluña y el de Quebec). Como escribía Colomines i Companys, «parece difícil considerar que la nacionalización española de la primera mitad del siglo XIX tuviera mucho que envidiar a la experimentada en otros Estados europeos» (2004, 98). Por otra parte, la pervivencia de entidades locales y regionales en ningún momento actuó como un peso negativo para la nacionalización popular y la construcción de la identidad nacional española, pues ambas eran concéntricas y no contradictorias (Fradera en Miralles 2016, 173). En realidad, los nacionalismos periféricos se construyen y progresan por las raíces de su propia fuerza –diferente según cada uno de ellos– social, económica, ideológica, cultural y política, y no por la debilidad del nacionalismo español. También se ha mencionado la incapacidad del nacionalismo español para integrar a la periferia (Muro y Quiroga 2004), pero la realidad es que tanto las élites vascas

como catalanas y gallegas estuvieron íntimamente asociadas al centralismo nacionalista español durante largos decenios del XIX e incluso hasta bien entrado el siglo XX, pero ese hecho solo acredita la participación de la periferia en el cuerpo de la oligarquía centralista (ver la reflexión de Riquer 1994b). Otra mirada parecía sugerir Joseba Gabilondo al considerar el Estado español desde una política decolonial y posimperial, ya que eso le permite afirmar que «los conflictos catalanes y vascos desde la guerra de Sucesión (1701-1713) hasta las guerras carlistas [...] pueden interpretarse mejor como despliegue de una estructura de poder y dominación coercitiva que, en última instancia, es similar y continua a ambos lados del Atlántico, incluso a nivel racial» (2022, 111-112). En esa opinión nos parece claro que la «estructura de poder y dominación coercitiva» era el Estado español, circunstancia histórica con la que coincidimos absolutamente. La dimensión trasatlántica de esa estructura siguió los avatares, primero, de la Monarquía hispánica, y, luego, de las independencias americanas, como pudo comprobarse, por lo que sus limitaciones temporales no parecen cuestionarse.

Álvarez Junco constata que poco se sabe sobre «la fuerza o debilidad de la construcción nacional conseguida al finalizar el siglo XIX» (2016a, 169) y, ante esa ausencia, prefiere suponer que

> hubo un liberalismo teórico, un país de ciudadanos libres e iguales y un Estado centralizado según el modelo francés, pero que todo ello convivía con una realidad jerarquizada, corporativa, caciquil y patriarcal, a la que se añadían el pretorianismo, un frágil sistema de partidos de notables, un excesivo peso tanto de la Corona como de la Iglesia y ocasionales explosiones populistas (Álvarez Junco 2016a, 170).

En otras palabras, aunque la ley decía una cosa, la realidad decía otra. El discurso nacionalista dominante era semejante al de otros países, pero la realidad no lo era. Es más, la guinda sobre la identidad nacional la resume un rumor atribuido a Cánovas del Castillo: «son españoles... los que no pueden ser otra cosa» (Álvarez Junco 2016a, 170). En síntesis, la prensa satírica ofrece la verdadera imagen del país, una representación autoconmiserativa de España que, frente a Britannia o Marianne, se parece a la Mater Dolorosa, abrumada por la muerte del hijo.

Sorprendentemente, la reacción que no provocó la pérdida de la casi totalidad del imperio la generó la de sus últimos fragmentos en 1898. Porque entonces la nación, en boca de sus élites letradas centralistas, mostró la fragilidad de su construcción, conduciendo a un replanteamiento de la identidad nacional y a tratar de articular un programa de cambio (que algunos llamaron de regeneración o incluso de vertebración). En efecto, las élites convirtieron la derrota anunciada frente

al ejército estadounidense en el Desastre, culminación de una lenta y progresiva decadencia que, a los ojos de algunos, se remontaba casi hasta el siglo XVI. Entre la intelectualidad española ese cuestionamiento se formuló en términos de *raza* y llevó a suponer que las sucesivas hibridaciones de los pobladores de la península habían dado origen a una raza *inferior* a las razas del norte. Para Álvarez Junco, esa sensación –formulada en términos lejanos a nuestra sensibilidad– fue resultado de un siglo «en el que no se había "nacionalizado a las masas" por medio de escuelas, fiestas ni símbolos nacionales» (2016a, 171). Las élites letradas españolistas encontraron su respuesta al hablar de una raza inferior que había sido derrotada por una superior, una nación antigua por una moderna y joven. «Y a partir de ahí se inició un ejercicio de autoflagelación colectiva, todo un género literario sobre el llamado "problema español"» (Álvarez Junco 2016a, 172).

A mediados del siglo XIX un conjunto de factores desencadena la condensación de los sentimientos regionales, nacionales o nacionalistas en las naciones históricas de la periferia, de forma que se articulan las primeras manifestaciones de su especificidad: esos factores son los nacionalismos en otros países de Europa occidental, el cambio paradigmático político-cultural del Romanticismo y, en particular, el de su exaltación de los espíritus populares, de las naciones y de las lenguas y literaturas nacionales, todo ello como marco en el que las clases dominantes tratan de consolidar, ampliar o construir un mercado único para el mejor ejercicio de su poder y en el que el capital va a empujar el desarrollo de las fuerzas productivas a niveles imprevisibles, proceso este que conducirá a las dos guerras mundiales como han estudiado Linda Colley (1992) o David A. Bell (2003). En España la salida del absolutismo fernandino y la construcción de un sistema democrático, la pérdida del imperio y la agitación nacionalista de las élites letradas periféricas van a condensar sus primeras manifestaciones culturales en el *Rexurdimento* y la *Renaixença,* seguidas por un movimiento ideológico, político y social semejante pero no idéntico a nivel cultural en Euskadi, un movimiento que Aizpuru llama renacimiento cultural vasquista propiciado por la abolición de los fueros y la reorganización de las fuerzas políticas y culturales.

Porque en el marco de un nacionalismo español –centralista– inestabilizado por el peso del monarquismo reaccionario de los fernandinos, que se verá continuado por el carlismo y sus guerras una buena parte del siglo, la capacidad vertebradora del liberalismo decimonónico enfrentado al conservadurismo constitucionalista, pero también colaborando con él –circunstancia agravada por la pérdida masiva del imperio colonial y su incidencia sobre la vida económica de la metrópoli–, dará forma a la nación llamada España –consolidando sus mitos y símbolos

fundacionales– la cual contemplará el surgimiento de movimientos culturales y políticos en las naciones periféricas del Estado, es decir, la salida a la superficie de la profunda división del espacio español en al menos cuatro nacionalidades históricas, incluida Castilla, que asumió la representación única y excluyente de todo el Estado español.

UN BREVE EXCURSO SOBRE *LA RAZA*

No creemos necesario clarificar o insistir a estas alturas del siglo XXI en el hecho de que la «raza» no tiene ninguna función antropológica determinante –ya desde Lévi-Strauss (1987, 10) se cuestionó la presunta objetividad del concepto puramente biológico–, sino que es un constructo histórico, una categoría seudocientífica, una construcción social que «inscribe en el cuerpo la diferencia de manera indeleble» (González Undurraga 2011, 1491), o sea, un concepto determinado por circunstancias geopolíticas, económicas e ideológicas, sobre todo cuando el concepto mismo se asocia a caracteres esenciales e inmutables que se transmitirían genéticamente y que, junto a determinados rasgos fisiológicos, comportaría también aptitudes, predisposiciones y actitudes psicológicas, conjunto que serviría de base para establecer una jerarquía entre las «diferentes razas humanas», como se configuraba en antiguos álbumes ilustrados. La problemática conceptualización de la «raza» es particularmente conflictiva –por su manipulación en la articulación de programas políticos de opresión y represión– cuando se contrapone la «raza blanca» a las «razas oscuras». En el caso que nos ocupa, las referencias remiten a «razas» que presentan, más o menos, el mismo color –exceptuando casos como el de los romaníes–. Como resumía Stefan Berger, «National history also positioned itself via a variety of other "essentially contested concepts," such as ethnicity, race, class and people» (2015, 13). En efecto, en el proceso de nacionalización de las poblaciones de los nacientes Estados nacionales, la homogeneidad étnica, decía Etienne Balibar y repetía Berger (2015, 13), fue una construcción clave para llevarlo a buen puerto. Más allá, podemos decir que aquí no hablamos de una concepción étnica –anatómica, fisiológica y genética–, sino de un concepto más deslizante que, sin rechazar componentes anatómicos, se expande para poner el acento en los elementos sociales, históricos y culturales.

En el siglo XIX, con la recuperación y desarrollo de la fisiognomía –Della Porta en el XVI, Lavater en el XVIII– y la formación de la frenología –Franz Joseph Gall– que conduce, como manifestación organizada de la misma, a la obra de

Cesare Lombroso, la utilización de la raza para explicar algunas manifestaciones psicopatológicas –o simplemente psicológicas– y criminológicas asociadas a las formas físicas del cuerpo, y en especial del cráneo, cobra una autoridad notable y se impone como concepto aparentemente científico para navegar entre las diferencias de los pueblos y las comunidades, e incluso finalmente de los individuos. De especial significación es la dimensión biopolítica, por usar el concepto de Foucault, que articula Lombroso y en la que se dibuja la imagen monstruosa del criminal como sujeto peligroso a partir de los datos aparentemente objetivos del cuerpo y sus rasgos, en particular el cráneo. La frenología y el lombrosianismo –que probablemente están en la base de las actividades que llevará a cabo a partir de 1935 la Annenherbe, es decir, la Sociedad para la Investigación y la Enseñanza de la Herencia Ancestral Alemana, con las desastrosas consecuencias que se conocen– permitirán poner el énfasis en los componentes anatómicos de las razas para sustentar teorías seudocientíficas sobre la jerarquía que las separa y en cuyo punto más alto se encontraría la raza aria.

Ernest Renan sería un referente imprescindible para acercarnos a la percepción que un intelectual francés de la segunda mitad del siglo XIX articula a propósito de la nación y del papel de la raza. En efecto, en *Qu'est-ce qu'une nation,* conferencia que dictó en la Sorbonne el 11 de marzo de 1882 y que publicaría en 1887, en un volumen titulado *Discours et conférences* (1887, 277-310), aporta una de las teorizaciones que más perduración han tenido, sobre todo para relativizar la clásica división del nacionalismo decimonónico en dos corrientes, la de carácter liberal de origen francés y revolucionario, y la histórico-organicista de origen alemán y rasgos tradicionalistas (Maíz 1984, 141-145). Y en esa reflexión es fundamental la pregunta que se hace al terminar el apartado primero: «En quoi le principe des nationalités diffère-t-il du principe des races?» (1887, 288). Pero antes de llegar al papel de la raza, Renan establece el derecho nacional como superior al derecho dinástico, y sobre el que habría que determinar el criterio de su fundamentación. Y si se sugiere que ese criterio debe ser la raza, se estaría estableciendo una especie de derecho primordial que implicaría que el principio de las naciones se vería sustituido por el de la etnografía, idea que para Renan es «une grande erreur, qui, si elle devenait dominante, perdrait la civilisation européenne» (1887, 291), constituyendo un peligro para el verdadero progreso de Europa. Según el autor, la razón etnográfica habría sido hecha añicos por la convergencia de intereses entre el Imperio romano y la iglesia de Cristo, dos incomparables agentes de unificación, con una política que continuaría Carlomagno y sus sucesores. La conclusión es: «La considération ethnographique n'a donc été pour rien dans la constitution des nations modernes» (1887, 293). Pone Renan

el ejemplo de la mezcla de razas que constituyó a Francia, Alemania, Italia o Inglaterra, porque «La vérité est qu'il n'y a pas de race pure et que faire reposer la politique sur l'analyse ethnographique, c'est la faire porter sur une chimère» (1887, 293-294).

Renan explora el sentido de la voz *raza* y confronta la acepción que de ella tienen antropólogos y fisiólogos –para quienes significa lo mismo que en la zoología, o sea, continuidad de parentesco por la sangre–, a la que tienen los historiadores y filólogos, un mundo en el que las realidades diferenciales de los cuerpos –braquicéfalos, dolicocéfalos– no tienen ningún lugar. Y eso le lleva a afirmar que los orígenes zoológicos de la humanidad son muy anteriores a los orígenes de la cultura, de la civilización y del lenguaje. Eso quiere decir que lo que se llama raza germánica constituye una familia bien diferenciada de la especie humana, pero ¿lo es en el sentido antropológico? Y la respuesta es que no. Porque la raza, «comme nous l'entendons, nous autres historiens, est donc quelque chose qui se fait et se défait» (1887, 296) y, como consecuencia, no tiene ninguna aplicación en política. En la conformación del mapa de Europa la raza no contó en absoluto, «et les premières nations de l'Europe sont des nations de sang essentiellement mélangé» (1887, 297), pues la historia humana difiere esencialmente de la zoología. La política etnográfica, según Renan, es una apuesta arriesgada que puede ser útil contra unos en un momento y volverse contra uno mismo en otro. En otras palabras, un arma en manos de quienes controlan el poder o quieren construir y controlar la nación.

Pero si la *raza* no es ni puede ser el criterio fundamental para el derecho nacional, tampoco, según Renan, lo puede ser la *lengua*. Los ejemplos de Estados Unidos e Inglaterra o de España y las naciones de América hispana son contundentes. Por encima de la lengua está la voluntad del individuo o de las comunidades, como ejemplifica Suiza. Es más, «L'importance politique qu'on attache aux langues vient de ce qu'on les regarde comme des signes de race» (1887, 299), y no hay nada más falso, pues ni siquiera en los orígenes la semejanza de lenguas no implicaba la semejanza de razas; es más, las divisiones de las lenguas en familias –indoeuropeas, semíticas– no coinciden con las divisiones de la antropología. Y las lenguas, que son formaciones históricas, no indican nada sobre la sangre de quienes las hablan, pero, sobre todo, no podrían eliminar la libertad de elección que tienen los individuos y las comunidades. Y señala Renan el obvio riesgo de provincialización, de enclaustramiento en una cultura tenida por nacional, pero privada del vasto campo de la humanidad, sustituida por conventículos de patriotas.

Tampoco la religión puede ocupar ese espacio. En último término –y dejando de lado situaciones particulares y excepcionales– la religión «est devenue chose individuelle; elle regarde la conscience de chacun. La division des nations en catholiques, protestantes, n'existe plus» (1887, 303). Ni la comunidad de intereses bastaría para forjar una nación, ni siquiera la geografía, que tiene un papel esencial en la existencia misma de las naciones, pues aporta el *substratum,* el campo de la lucha y del trabajo. Porque, para Renan, «une nation est un principe spirituel, resultant des complications profondes de l'histoire, une famille spirituelle, non un groupe déterminé par la configuration du sol» (1887, 305). Renan concluye que «ce qui ne suffit pas à créer un tel principe spirituel: la race, la langue, les intérèts, l'affinité religieuse, la géographie, les nécessités militaires» (1887, 305). La nación, dice Renan, «est une âme, un principe spirituel» (1887, 306), y ese alma está constituida por dos cosas que no son más que una; la primera está en el pasado y la segunda en el presente: «L'une est la possession en commun d'un riche legs de souvenirs; l'autre est le consentement actuel, le desir de vivre ensemble, la volonté de continuer à faire valoir l'héritage qu'on a reçu indivis» (1887, 306). Y en ese alma de la nación el pasado es fundamental: «Le culte des ancêtres est de tous le plus légitime; les ancêtres nous ont faits ce que nous sommes. Un passé héroïque, des grands hommes, de la gloire (j'entends de la véritable), voilà le capital social sur lequel on assied une idée nationale» (1887, 306). Glorias pasadas y voluntad común en el presente, haber realizado grandes cosas juntos y querer seguir haciéndolas: esas son las condiciones esenciales para ser un pueblo o, mejor, una nación. Una gran solidaridad en torno a sacrificios pasados y futuros, porque la existencia de la nación «est [...] un plébiscite de tous les jours» (1887, 307), es decir, la permanente voluntad de seguir como comunidad: «Une grande agrégation d'hommes, saine d'esprit et chaude de cœur, crée une conscience morale qui s'appelle une nation. Tant que cette conscience morale prouve sa force par les sacrifices qu'exige l'abdication de l'individu au profit d'une communauté, elle est légitime, elle a le droit d'exister» (1887, 310). Y precisamente por ese carácter construido y reafirmado, las naciones no pueden considerarse eternas: «Elles ont commencé, elles finiront» (1887, 308), aunque vislumbra la posibilidad de una futura confederación europea como alternativa a las naciones, pero estas, en el presente, existen y su existencia es buena. Sin embargo, al depositar en ese principio espiritual que se asienta en ese pasado glorioso y al sostenerse en ese plebiscito de cada día, se insinúa o se abre la puerta para una interpretación identitaria voluntarista y conservadora, pues tal principio solo será compartido por quienes han tenido las mismas experiencias y comparten unas e idénticas raíces.

Pero recurramos puntualmente a Cánovas del Castillo para aclarar una visión española de la relación entre raza y nación. Afirmaba Cánovas en un discurso pronunciado el 6 de noviembre de 1882 que

> las razas no son [...] sino variedades, cuando más, de la humana especie, variedades que las primitivas condiciones de vida imprimían física más bien que moralmente en los hombres, así como en los tiempos posteriores las causas morales son las que más notable variedad originan, dando carácter a las nuevas razas, que podemos llamar históricas (1882, 29).

Desde esa óptica, la desmembración del Imperio romano dejó tras sí muchos pueblos que «formaron y todavía forman en nuestros días una raza, no tanto étnica como históricamente separada de las otras, la romano-ibero-gala o latina» (Cánovas del Castillo 1882, 37). En su discurso de recepción a la Academia de Ciencias Morales y Políticas, en 1904, Juan Valera –que en 1864 hablaba sin problema de las naciones o las razas, e incluso se refería a «una de las razas poderosas y decaídas de que he hablado: la raza céltica» (2005, 195)–, sostuvo, en oposición a Cánovas:

> Yo no creo que haya tal raza latina en contraposición a la germánica [...] La división, en cierto modo caprichosa, de las naciones europeas en latinas, germánicas y eslavas solo vale, en mi sentir, para crear nuevos odios y rivalidades, con fundamento falso y sofístico, sin estrechar por eso la amistad de unos pueblos con otros ni lograr que fraternicen (Valera 1904, s.p.).

Asimismo, Emilia Pardo Bazán, en la crónica que publica el 22 de mayo de 1905 en *La Ilustración Artística* de Barcelona, donde incluye, como veremos más adelante, el texto modificado de su conferencia en la Unión Ibero-Americana del 15 de mayo, se posiciona ante ese tema: «La idea de raza, tenida por científica, es ahora muy atacada en el terreno científico, y ha llegado a serlo tan rudamente que hay recientes libros que la pulverizan y solo dejan en pie la influencia del suelo, de la tierra en que se nace y se vive» (Pardo Bazán 1905d, 330). Sin embargo, el factor que no se pone en cuestión, dice, es el del lenguaje: «el influjo poderoso de la lengua no se puede discutir, no se puede negar; es hecho demasiado evidente y constante» (1905d, 330), contexto que le permite justificar y racionalizar, en aras de una impuesta fraternidad, lo que podemos calificar como prolongación cultural del imperialismo y preparación para la continuidad de una relación de predominio y poder.

Las elaboraciones sobre la propia raza que emergerán en los discursos nacionalistas son, como veremos, una de las piezas maestras en la articulación del programa de identidad y, por tanto, de reivindicación política de la nación. Estamos

hablando de un proceso por el cual se va a construir lo que podemos llamar la sacralización secular y laica de la nación, o lo que Cantini escribe sobre George Mosse, que la modernidad «se había caracterizado por la acción política de las masas y por el consecuente nacimiento de una nueva política fundamentada en "religiones secularizadas" o "religiones políticas" que respondían a las exigencias de las multitudes de encontrar espíritu de grupo y cohesión» (Cantini 2018, 129). Sin embargo, para Cánovas «la raza no es más al cabo que una forma primordial de nación dada en la extensión territorial» (Cánovas del Castillo 1882, 27), idea que se conforma a partir de la convicción en «la unidad de origen de la especie humana» (28). Podemos añadir el discurso de Joaquín Costa, «El porvenir de la raza española», de 1883, donde afirmaba: «La humanidad terrestre necesita una raza española grande y poderosa, contrapuesta a la raza sajona para restablecer el equilibrio moral en el juego infinito de la historia» (Riera 2005, 25), cuyos símbolos serían el «Sancho británico» y el «puro, luminoso, el Quijote español» (25). En síntesis, y con palabras de Berger, «In the nineteenth century, ethnicity and nation were frequently used as synonyms, expressing very similar sentiments» (2015, 14). Las diferentes posturas de autores como Manuel Murguía en Galicia, Valentí Almirall en Cataluña o Sabino Arana en Vizcaya revelan también los márgenes entre los que se puede ubicar un concepto hoy día tan problemático como el de la raza. Sobre todo, si consideramos que al describir las características de una raza se está hablando de los rasgos que componen la identidad nacional y, por tanto, de la nación. Y esta idea será expresada con todas sus letras por Ramón y Cajal en el discurso que entrega en 1905, donde daría por sentada la igualdad entre «la raza o nacionalidad» (2005, 36). En los capítulos siguientes, pues, la raza no se usa como sinónimo de nación, puesto que los autores con quienes dialogamos la usan con un objetivo diferenciador muy marcado: el que busca en unos orígenes étnicos las bases para contraponer una nación –o región– a otra. Así, en oposición a la raza «española» –que recibirá diversos calificativos– se reivindicarán formas raciales características de cada una de las naciones periféricas. Moreno Luzón afirmaría que el españolismo –o el nacionalismo españolista– «no fue nunca exclusivamente cívico o político, como no lo fue ningún nacionalismo, sino que posee un carácter étnico o cultural, vinculado con la historia, con la religión y sobre todo con la lengua» (2007, 31). No sería casual que, iniciada en 1892, se instituyera en 1918 el Día de la Raza como primera fiesta nacional permanente que mostraba, además, su faceta trasatlántica: «El mito de la raza, entendido como apoteosis de una civilización, se divulgó igualmente a través de asociaciones, congresos, revistas, homenajes a Colón y los descubridores [...] todo ello bajo la omnipresencia de los símbolos nacionales» (Moreno Luzón 2007, 31). Por supuesto,

podemos compartir aquí la pregunta que se hacía Akiko Tsuchiya a propósito de la controversia que se suscitó sobre el monumento a Antonio López, marqués de Comillas, en Barcelona: «What happens, then, when shifts in historical and political circumstances occur, accompanied by changes in cultural dynamics to a different (and, hopefully, more inclusive) understanding of history?» (Tsuchiya 2019, 484; Schwartz 1982, ya había estudiado un proceso parecido en el simbolismo de las conmemoraciones en el Capitolio en relación a la guerra de Secesión americana). Porque toda conmemoración puede deconstruirse en función del cambio de circunstancias políticas y de nuevas miradas a los personajes y los hechos de la historia. Y si el caso de Antonio López nos sirviera de referencia, podemos afirmar que lo que sucede es que la figura conmemorada pierde su estatus individual y su posición en el discurso de la nación.

Esa reflexión, como todo lo vinculado al nacionalismo y la identidad nacional, aparece escindida en dos grandes bloques –como hemos dicho con anterioridad–, uno de derechas y otro de izquierdas, es decir, dos miradas enfrentadas desde las filas compartidas de la burguesía y sus aliados. El primero, que resulta ser hegemónico, vincula la crisis abierta por «el Desastre» con las lacras acumuladas por la infección extranjera, llámesela erasmismo, Ilustración, liberalismo o Institución Libre de Enseñanza, o sea, racionalismo, apertura, tolerancia, educación (entre ellos vemos a Ganivet o Unamuno con su *casticismo* y Maeztu entre otros). El segundo pondría el acento en la necesidad de modernización, reforma y progreso, vinculados a la europeización del país, aunque en ningún momento se propusiera un programa acorde con lo que no se formulaba más que como un conjunto de buenos deseos, ya que, globalmente, como escribe Álvarez Junco: «Era un discurso agónico-victimista sobre la esencia nacional» (2016a, 173). Probablemente el punto que compartían ambos bloques se centraba en la necesidad de vacunar a las nuevas generaciones con reforzados sentimientos patrióticos, aunque no hubiera una visión unitaria sobre qué se quería decir al hablar de tales sentimientos, ya que cada parte tenía su propia interpretación de los mismos. Es comprensible, dice Álvarez Junco, que las élites periféricas, es decir, las burguesías y sus aliados en las naciones históricas, «empezaran a pensar en abandonar un barco tan amenazado de hundimiento» (2016a, 173-174), pero ese deslizamiento no fue monolítico ni uniforme. Y, a pesar de que el llamamiento a la necesidad de «construir España» en boca de Ortega y Gasset parece ser que tocó la sensibilidad de gentes de derechas e izquierdas, castellanos y vascos, e incluso algún catalán (Álvarez Junco 2016a, 175), la oposición de enfoques y bloques marcó ese proceso hasta la II República y su destrucción por el golpe militar y la instauración de la dictadura franquista.

EL LEGADO Y LA TRADICIÓN: CONMEMORACIONES Y MEMORIA

En ese contexto, y como ya apuntábamos más arriba, una colectividad necesita apoyarse, para darle forma a un programa nacionalista, en la existencia de un largo pasado cultural que dé autenticidad y legitimidad al proyecto de su conformación como nación. Todos los nacientes Estados nacionales de Europa participaron en ese proceso de búsqueda y exaltación de un legado glorioso, parte integral de la creación de la nación. Como señala Smith, en muchos países europeos se dio un intento por encontrar «las insospechadas glorias de un genio nacional detrás de otro, cada uno de ellos capaz de inspirar desde la edad de oro y el paisaje poético de su comunidad étnica» (Smith 1991, 89-90). Seguía Smith a Walker Connor, quien, en su libro de 1994, enfatizó el papel de lo étnico en la articulación de los nacionalismos. A ese proceso cultural europeo se le puede atribuir la insistencia que se pone en España en la importancia de algunas figuras intelectuales y artísticas, pero también personajes históricos metamorfoseados en mitos fundacionales o acontecimientos históricos puntuales que se erigen en momentos cruciales del relato de la nación (Pérez Vejo 2015, analiza la pintura oficial como una narrativa de la invención de la nación en imágenes). En el caso de España, además de las razones europeas que subyacen a la necesidad de articulación de la identidad nacional, hay que tener en cuenta la significación para el desarrollo de dicho concepto del proyecto de unificación española que forma parte del programa político de la nueva dinastía borbónica tras la victoria en la guerra de Sucesión (Anes 1998, 223). La necesidad puramente política de lograr la unificación del país va acompañada del deseo de forjar una identidad nacional compartida por todos los españoles: «Fue el centralismo borbónico, el reformismo ilustrado, el que terminaría por crear el sentimiento de nación» (Fusi 2000, 130).

«La visión conservadora de la identidad española la vinculó al catolicismo y la monarquía» (Álvarez Junco 2016a, 139), y eso le permitió a Ramiro de Maeztu –entre muchos otros– remontar el origen de España a la conversión de Recaredo a la religión cristiana, donde ambos principios coincidían. Era el resultado lógico de la presencia en tantos momentos de lecturas providencialistas sobre el transcurso de la historia y, en particular, de la invención de una continuidad goda por encima de la presencia árabe y la consolidación del mito neogótico, al que sucedería la mitificación de la expansión cristiana (Sáez 2019, 25-142). En realidad, todo el relato histórico que se construye a lo largo de los siglos XVIII y XIX –consolidado ideológicamente por Modesto Lafuente, de un lado, y Menéndez Pelayo del otro– no deja de mirar a los antecedentes medievales, renacentistas y barrocos: las

crónicas –en cuya recuperación Eugenio Llaguno y Amírola o Francisco Cerdá y Rico desempeñaron una labor ambiciosa, superpuesta a la influyente presencia de Jiménez de Rada, pero también de las crónicas particulares de los otros reinos–, y obras como las de Florián de Ocampo, Ambrosio de Morales o Juan de Mariana, seguidas por el criticismo histórico de Nicolás Antonio o el marqués de Mondéjar –todos ellos reivindicados por Gregorio Mayans y Siscar– forman parte de un archivo que se sondea y expolia a lo largo de los años (Alvar Ezquerra y Gómez García 2020). Ernest Gellner creía que el nacionalismo conducía a la secularización y a la democracia; precisamente por eso afirmaba: «Spain was one of the most retarded exceptions to this, having retained at a remarkably late date a nationalist regime which incorporated the endorsement of absolutist Catholic claims in its image of the nation» (2008, 76), craso error determinado por prejuicios preanalíticos y teleológicos, pues, como escribe Miralles, «el problema deriva de aplicar una contraposición demasiado rígida y dicotómica entre la religión-*tradicional* y la nación-*moderna*, propia de muchas de las interpretaciones modernistas, según las cuales la segunda sucede naturalmente a la primera» (Miralles 2016, 179). En la realidad de la historia, nación y religión no han sido factores incompatibles y opuestos, sino que, lo mismo que sucedió ya en la Ilustración e incluso antes, fueron juntos –desigualmente combinados– en la construcción de la modernidad. El pensamiento conservador ha sido a lo largo de la historia capaz de procesar y reciclar los arrastres que le convenían para formular una idea más o menos solvente y convincente de lo que era la nación y la identidad nacional. Así, retoma invenciones como Covadonga, la Reconquista, el Cid, Santiago (con su sepulcro, su caballo blanco y su espada como Matamoros), la negación de españolidad a los musulmanes y la preeminencia de la raza goda que alimentaría posturas de Ortega y Gasset (Archilés 2015), además de tantos otros mitos y leyendas fundacionales que articulan una visión en apariencia coherente (ver Pérez Garzón 2001; Álvarez Junco 2001, 214-226, 451-453; Escolar 2010), pero marcada por el sesgo de la raza (blanca), la religión (cristiana-católica), la clase (media-alta), el género (masculino) y la sexualidad (heteronormativa). Sin embargo, esa visión no completa las diferentes versiones de la historia ni su respectivo compromiso o enfrentamiento con los mitos o las instituciones que los inventan y mantienen.

Varios críticos han cuestionado el uso del concepto de identidad nacional, pero nadie hasta ahora ha podido proscribirlo. Entre otras razones porque, siempre que se precisen los márgenes o límites de su empleo, sigue teniendo una utilidad indiscutible. Con razón Tim Edensor afirmaba que «la identidad nacional persiste en un mundo que se globaliza, y tal vez la nación sigue siendo la entidad preeminente alrededor de la cual se conforma la identidad» (2002, iv). Y todavía más en particular cuando

se habla del pensamiento conservador, porque ha sido el conservadurismo político –por no hablar del reaccionarismo radical– el que se ha aferrado a *una determinada visión* de la identidad nacional, propia y excluyente, para justificar sus demagogias y sus programas de gobierno. No es casualidad que el nacionalismo reaccionario sea un componente clave en algunos populismos actuales que han llegado al poder con el apoyo de la democracia representativa. Como producto de estas bien definidas actitudes políticas, la identidad nacional no debería verse desde un punto de vista esencialista, que prefiere considerarla como algo que existe en sí y por sí de modo atemporal, sino que creemos más pertinente tenerla como una construcción puramente artificial: «Ni la nación-como-comunidad ni, por tanto, la cultura nacional tiene ninguna propiedad esencial [...] Las naciones y las culturas nacionales son artefactos» (Foster 1991, 252). Es muy conocida y archicitada ya la obra de Benedict Anderson titulada precisamente *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, publicada en 1983 y con repetidas ediciones. El concepto de las naciones como comunidades imaginadas, pero construidas socialmente por quienes las constituyen, depende sin duda de los procesos en los que intervinieron individuos y sujetos, grupos y comunidades, de diferentes procedencias y campos mediante los cuales se llegó a formular una idea de la nación en una confluencia de personas que compartían la historia de una lengua, unas costumbres, unos símbolos, unas historias y unos mitos; y esa idea, a su vez, serviría para articular programas políticos del nacionalismo, operativos para la configuración de los Estados nacionales. El concepto de la nación, o su imagen, por otra parte, se construye siempre en oposición al Otro, un Otro que puede oscilar pero que siempre suele aparecer en un momento determinado. Parece evidente que las naciones no se construyen o, mejor, no se llegan a imaginar hasta que no se diluyen las visiones clientelistas, de clan, localistas y dinásticas –incluyendo las imperiales– del espacio, del territorio; hasta que no cambian las relaciones entre los estamentos y los miembros de diferentes e incluso enfrentados sectores privilegiados de la sociedad. Y ese proceso parece también inseparable de la consolidación de una clase social –una y única a nivel conceptual, pero muy diversa en su composición material y social–, la burguesía, con el liderazgo y el empuje para tejer las alianzas precisas que podrán dar forma y ocupar una forma de Estado que facilite el desarrollo de los recursos necesarios para la producción y, por tanto, su enriquecimiento de clase y, por tomar los términos de Marx, el desarrollo de las fuerzas productivas. Una importancia clave tiene en ese proceso la esfera pública –innecesario es mencionar a Jürgen Habermas– y, por tanto, la difusión y debate de las ideas que los individuos –particularmente los intelectuales– pueden aportar y hacer circular para fomentar una conversación en la que intervienen porciones importantes del pueblo. Poco importa si las tradiciones a las

que van a recurrir son inventadas, porque lo importante será el lugar que tendrán en el imaginario colectivo y, sobre todo, en la memoria afectiva del pueblo en vías de devenir nación, para la que la invención creativa de mitos y símbolos era pieza estratégica clave (Hobsbawm 1983, 1991).

En esas dos ideas se imponen algunas matizaciones. Respecto a la primera, que la imaginación o el sueño de una nación no va unido mecánicamente a una forma específica de Estado, aunque sí acompaña una forma (imaginaria) de ejercer el poder; en otras palabras, no fija la articulación constitucional de esa nación, aunque sí piensa o intuye unos mecanismos de democracia representativa para incorporar en el proceso a la mayor parte de la población. Y el tortuoso camino de las democracias en Europa occidental –un paso adelante, dos atrás– es demostración palpable de esa incertidumbre. Respecto a la segunda, que para que la burguesía tenga la fuerza social y política necesaria no es imprescindible una determinada dimensión cuantitativa, ni siquiera una obvia presencia sociológica, aunque sí es absolutamente necesaria la formulación de un discurso ideológico que represente sus intereses y la conformación de un bloque social que los implemente. Y esto es necesario aclararlo porque hay una reacción como automática que identifica existencia y poder de la burguesía con creación del Estado nacional (normalmente democrático). Desde luego, no creo que pueda seguir defendiéndose la idea formulada por Eric Hobsbawm y seguida por Ernest Gellner sobre el nacionalismo vinculado a la revolución industrial, pues el ejemplo pionero de las colonias americanas –incluido el caso de Haití– demuestra todo lo contrario. Nuestro supuesto es que hay todo un proceso, muy acentuado a lo largo del siglo XVIII y en especial en su segunda mitad, en el que se va configurando en los círculos letrados y ciertas élites lo que podría ser la nación, española en nuestro caso. Esta idea ocupa ya a algunos estudiosos como Pedro Ruiz Torres (2006), que habla del «primer nacionalismo español» en su estudio sobre Martínez Marina. Y que tanto entre quienes sirven al rey José I como entre quienes se reúnen en Cádiz –e incluso entre quienes ya han abandonado la actividad pública para esas fechas, como Arroyal, o ya han fallecido– se condensan ideas, sentimientos, principios que solo pueden entenderse desde la óptica de una nación imaginada y en vías de construcción imaginaria. La mención de Arroyal es particularmente pertinente porque su imaginación se relaciona explícitamente con una reorganización política y constitucional del país (Fernández Albaladejo 1992, 468-487; Scandellari 2004). Que esta siga un proceso contradictorio, a veces meteórico y a veces de exasperante lentitud, en ocasiones avanzado para su tiempo y en otras muy por detrás, no modifica el sentido y la dirección de dicho proceso.

Vincular el surgimiento y desarrollo del nacionalismo al avance de la industrialización o específicamente a la revolución industrial, como indicaba antes, es una perspectiva que solo se explica desde el *locus* de enunciación de teóricos que toman como único y exclusivo el proceso vivido por determinadas sociedades nacionales específicas –Inglaterra o Estados Unidos como centro–, así como por la proyección de tales circunstancias al proceso seguido y por seguir en el resto de las naciones. En oposición a ese esquema mental, propio del imperialismo cultural de sus élites letradas y que en cierto sentido deriva de una teleología hegeliana algo alterada, escribimos «Modernidades divergentes» (2006) para tratar de explicar –sin duda, infructuosamente– la coexistencia de procesos diferentes en el acceso a la modernidad. Del mismo modo, la idea dominante entre los historiadores de que no hay nacionalismo hasta que no se propone una forma específica de articulación del Estado –que, como por casualidad, siempre se sitúa en el siglo XIX y nunca antes– es insuficiente, muy insuficiente, para explicar el proceso complejo de acumulación de elementos absolutamente imprescindibles en la formulación del nacionalismo, su conversión en ideología de partidos políticos concretos y, por último, en su éxito (o fracaso) para llegar a dar forma a una nación en concreto.

Según ha planteado Benedict Anderson, como hemos visto, y después de él muchos teóricos que han seguido su línea de pensamiento, se puede hablar de la nación como de una «comunidad imaginada» (Foster 1991, 252). La existencia de esta comunidad y de una identidad nacional definida y permanente asociada a ella se ha convertido en un hecho que no se discute porque se ve como algo natural, una división estática que, al parecer, ha existido siempre. Según Kedourie: «Una nación [...] se vuelve una división natural de la raza humana, a la que Dios le atribuye su propio carácter, que los ciudadanos tienen el deber de preservar pura e inviolable» (1966, 58), donde se inscribe con claridad la habilidad manipulativa del discurso social hegemónico para convertir en «natural» la más abstrusa de las construcciones. Hasta hace algún tiempo, sin embargo, el proceso de configuración de ese concepto y las repercusiones de su existencia y autoridad no se habían analizado con gran detalle. En realidad, la identidad nacional tiene un carácter expresamente maleable y se puede manipular según las intenciones del individuo o el grupo que se vale de él en cualquier momento dado: «Todo lo que sea hablar de "carácter nacional" es una actividad mítica [...] El mito es favorable o desfavorable según quien lo elabora o utiliza y puede degenerar en verdadera manía [...] Es reflejo de una posición pasional frente a situaciones consideradas buenas o malas, para el que lo utiliza» (Caro Baroja 1970, 72). La actividad mítica de que hablaba Caro Baroja podemos traducirla como ese proceso cultural de construcción identitaria sobre el que volveremos después.

La utilización de los diversos componentes de la identidad nacional, capaces de provocar un fuerte apego sentimental y psicológico en el individuo, es esencial para comprender cómo se ha manipulado en función de intereses y objetivos políticos contrapuestos, de diversos partidos y con objetivos muy diversos. Primero, el apego afectivo a la idea de nación se necesita para la articulación, desarrollo y supervivencia misma del nacionalismo, ya que se trata de un concepto que no permite un análisis verdaderamente lógico y racional. Como señalaba Hobsbawm: «El nacionalismo exige creer mucho en lo que no es creíble» (1983, 12). Además, a menudo se logra provocar en los miembros de la nación el sentimiento de pertenecer a una misma comunidad que comparte algo, a pesar de tener cierta conciencia de todas las diferencias de clase, ideología, género, raza o religión que los separan. En ese sentido, el amor a la nación suscitado en el individuo por complejos mecanismos de psicología social se pone siempre por encima de cualquier resentimiento causado por la marginación, las injusticias y desigualdades dentro de la sociedad. Así, el nacionalismo puede permitir a las clases dirigentes, que fomentan, provocan y aprovechan tales sentimientos, conservar su papel dominante en la sociedad e incluso presentarse como los únicos habilitados para afrontar –que nunca superar– tales diferencias. El individuo imbuido de patriotismo estará dispuesto a sacrificar sus intereses personales por el bien de la comunidad: «Los miembros de una nación logran la libertad y la realización cultivando la identidad peculiar de su propia nación y hundiendo sus propias personas en el agujero más grande de las naciones» (Kedourie 1966, 73). De ese modo, la identidad individual de cada persona se ve «sustituida» por una identidad colectiva que no es nada más que una creación artificial que sirve para manipular más fácilmente a los miembros de la sociedad.

Al mismo tiempo, y en un proceso concomitante, al lado del amor hacia «lo nuestro» y del apego afectivo a la propia nación y todos sus mitos, se genera y fomenta el odio y el rechazo de todo lo que se ve como ajeno, extraño-extranjero, otro. Ya que al crear el mito del carácter nacional se les suponen –contra la realidad– a todos y cada uno de los representantes de la nación las mismas características y los mismos valores, aquellos que viven fuera de las fronteras de la nación –geográficas y/o psicológicas– y no comparten los mismos rasgos identitarios, se ven como «lo/el Otro», otro externo o interno. Ahí se origina la animosidad, desprecio e incluso fobia que siente un pueblo frente a las otras naciones o la mayoría frente a una minoría distinguible o identificable, porque ha sido manipulado para experimentar ese sentimiento: «El odio de los pueblos entre sí es permanente y sentido por las multitudes como algo fundamental en su comportamiento» (Caro Baroja 1970, 83). Por otra parte, también se puede producir y se produce ese tipo

de animosidad entre los diferentes grupos dentro de un mismo país, cada uno de los cuales pretende representar y defender *la* visión verdadera y auténtica de cómo es el carácter nacional –y, por tanto, la nación y su exaltación, el nacionalismo– en términos que excluyen cualquier otra visión alternativa. Esa es la base psicológica y afectiva de la escisión de la nación en bloques o bandos. Como señala Caro Baroja (1970, 112), las causas de la guerra civil en España se pueden atribuir *en parte* precisamente a la manipulación de este tipo de sentimientos. Según plantea Stuart Hall, la creación de cualquier tipo de identidad es solo posible en la medida en que es capaz de excluir a todos los que tienen –o a quienes se les atribuye– otro tipo de identidad: «las identidades solo pueden funcionar como puntos de identificación y atadura gracias a su capacidad para excluir» (1996, 5). Así se produce la reacción de «condena acrítica de los enemigos exteriores» (Said 1994, 252), que se traduce en la convicción de que «lo nuestro» es siempre mejor que «lo ajeno» y en el deseo de defender a cualquier precio los valores supuestamente antiguos, consagrados por la tradición y compartidos por todos, aunque ese «todos» sea una abstracción o una imposición. De esta manera, se crea lo que Bhabha ha definido como «la identificación ambivalente de amor y odio que mantiene unida a una comunidad» (1994, 149). Esta dicotomía de amor y odio crea vínculos afectivos entre un individuo y su comunidad imaginada que van y viven más allá de lo racional y lo razonable.

No hay que interpretar esos «enemigos exteriores» que menciona Said como exteriores a las fronteras llamadas nacionales. Es más, las diversas versiones de la identidad nacional se construyen en una encrucijada en la que confluyen visiones contrapuestas desde el exterior, así como versiones contrapuestas desde el interior de la llamada nación. La identidad nacional –para cada grupo al interior o al exterior de la nación– en realidad se construye en la dialéctica que enfrenta todas esas percepciones. Incluso la relación entre el poder colonial y las minorías sometidas hay que reubicarla en función de lo que es una mutua interinfluencia que configura nuevas formas culturales, como bien señalaba Aníbal Quijano (2000). Pero todo ese proceso se ve todavía más problematizado por los flujos migratorios que caracterizan nuestro tiempo, es decir, por lo que se ha dado en llamar la globalización y que no es sino la fase presente de lo que se llamó el imperialismo o lo que Ernest Mandel calificó como el capitalismo tardío. Porque el multiculturalismo que es propio de este momento plantea nuevos desafíos a la hora de construir o repensar las identidades nacionales. ¿Cómo integrar en una sola visión identitaria rasgos que provienen de grupos –sociales, culturales, genéricos, étnicos, religiosos, raciales– diferentes? ¿Puede la tolerancia hacia el Otro servir de base a una nueva manera de comprender la *propia* identidad?

Se apuntan contradicciones casi irresolubles o, mejor dicho, solo compatibles con un planteamiento en el que la identidad no sirva de base a un nacionalismo militante y combativo, con «deudas» históricas pendientes. La creencia implícita de que las identidades no son realidades fijas «sino fracturadas y móviles, en construcción constante» (Archilés 2013, 99) y que la identidad nacional «es una identidad narrativa, fluida, cambiante, codificada en relatos sobre quién se es o se quiere ser (y, por tanto, sobre quién no se es o se quiere ser)» (Archilés 2013, 99) permite imaginar modos renovados de entender, articular y manipular las identidades. El desafío sigue abierto, aunque hoy puede verse que algunos de los elementos que fueron fundamentales en la articulación de los nacionalismos y las identidades durante los siglos XIX y XX *no podrán* seguir formando parte de la nueva identidad abarcadora e integradora. Y, sin embargo, existen grupos y movimientos que reivindican el nacionalismo para justificar políticas xenófobas, marginalizadoras, excluyentes y uniformizadoras.

Uno de los mecanismos empleados para crear el sentimiento de comunidad espiritual o cultural, como ya hemos indicado, reside en el intento por construir una versión determinada del pasado histórico que todos los componentes de la nación pueden y deben compartir (Berger 2015, 1-27). En ese sentido, no se puede hablar de una descripción histórica independiente de las manipulaciones ideológicas utilizadas como parte de una estrategia para lograr ciertos objetivos: «La descripción histórica es [...] el producto de un complejo proceso interpretativo que, como cualquier otra práctica, está influida por proyectos sociales más amplios, por relaciones de dominación» (A. M. Alonso 1988, 37). Las representaciones hegemónicas del pasado de una sociedad determinada constituyen las versiones de ese pasado que sirven para mantener las relaciones de poder existentes, con las implicaciones de desigualdad, privilegios y exclusiones que conllevan; como escribe Connerton: «Las imágenes del pasado legitiman por lo general un orden social actual. Es una regla implícita que los participantes en todo orden social deben presuponer una memoria compartida» (1989, 3); o, como afirma Gillis (1994, 4), la formación de cualquier tipo de identidad «autorizada» por las clases dominantes debe servir para conservar la distribución del poder existente en la sociedad. Si el pasado nacional se manipula y se modifica según los propósitos de quienes detentan la autoridad –que no quiere decir lo mismo que legitimidad– para describirlo e interpretarlo, es obvio que los elementos de ese pasado que no cuadren con el proyecto que se intenta llevar a cabo serán excluidos o se tratará de reprimirlos. Para asegurarse de que las ideas sobre el pasado que no ayudan a mantener la ideología dominante y reforzar la versión hegemónica de la identidad nacional no interrumpan el proceso de dicha manipulación social, tales

visiones alternativas de la historia se relegan al margen de cualquier exploración historiográfica, cuando no, simplemente, se suprimen. Así, escribe A. M. Alonso: «Los pasados que no pueden ser incorporados son excluidos de la historia nacional. La privatización y la particularización consignan los recuerdos recalcitrantes en los márgenes de lo "nacional", donde se les niega una plena "voz pública"» (1988, 45).

Si tanto la memoria como el olvido son, a nivel personal, cosa del pasado, también lo son cuando en lugar del recuerdo personal se trata del recuerdo colectivo, como muy bien señaló Benedict Anderson al afirmar que la «conciencia de estar inmerso en un tiempo serial, secular, con todas sus implicaciones de continuidad, a pesar de que "olvidar" la experiencia de esta continuidad [...] engendra la necesidad de una narrativa de "identidad"» (1994, 205). En el primer caso solo hablamos de un cerebro individual y de una historia vivida desde el yo personal; en el segundo, de un nosotros que se relaciona con una historia social, comunitaria –lo que Ricœur sitúa en el centro de su reflexión sobre la memoria: el «qué que se recuerda» (2000, 3)–. Como indicaban Davis y Starn, «la identidad depende de la memoria» (1989, 4), se es lo que se recuerda haber sido. Para configurar el sentimiento de nación y, por tanto, construir la base emotiva, psicológica e ideológica del nacionalismo, es imprescindible insertar en la memoria individual los elementos clave que la vinculan con una memoria colectiva creada a través de ese proceso de exclusión y manipulación interpretativa de la experiencia y sus datos; en cierto sentido, es a lo que aludía Annie Ernaux cuando escribía en *Les années*: «pour, en retrouvant la mémoire de la mémoire collective dans une mémoire individuelle, rendre la dimension vécue de l'Histoire» (2008, 251). Manipulación es la palabra que alude a la función intencionalmente mitificadora y mistificadora de la imaginación (creadora) puesta en contacto con el sueño de una nación. La formación de la idea de la nación, por tanto, no se puede llevar a cabo sin suprimir o inventar cierto tipo de historia nacional, y de ello era muy consciente Renan: «L'oubli, et je dirai même l'erreur historique sont un facteur essentiel de la création d'une nation, et c'est ainsi que le progres des études historiques est souvent pour la nationalité un danger» (1887, 285); o sea, la nación solo se puede construir sobre el engaño de la historia. Es cierto que el mismo Renan, como vimos antes, hablaría de la nación como un plebiscito cotidiano, pero sobre la base de una realidad trascendente. Cánovas del Castillo, hablando de España, no tendría pelos en la lengua para afirmar, en su «Discurso sobre la nación», que «las naciones son obra de Dios, o si alguno o muchos de vosotros lo preferís, de la naturaleza» (Fusi 2000, 184), oponiéndose frontalmente a la propuesta de Renan. Así, pues, la formación de cualquier tipo de identidad autorizada por las clases dominantes debe servir para conservar la distribución del poder existente en la sociedad (Gillis 1994, 4). Al

mismo tiempo, hay que acordarse de que la versión aceptada del pasado sirve para legitimar cierta visión del presente y del futuro (Connerton 1989, 2), que se basa en la evidencia histórica establecida a través de esa manipulación de la historia. En este contexto es interesante recordar la sinuosa manera en que Ortega y Gasset defendía, en *Historia como sistema*, de 1935, la objetividad científica de la historia: «La historia es ciencia sistemática de la realidad radical que es mi vida. Es, pues, ciencia del más riguroso y actual presente. Si no fuese ciencia del presente, ¿dónde íbamos a encontrar ese pasado que se le puede atribuir como tema? [...] El pasado no está allí, en su fecha, sino aquí, en mí. El pasado soy yo –se entiende, mi vida» (1983, 44). Porque, así, el filósofo de la circunstancia vital afirma la objetividad histórica desde la subjetividad de la vida del historiador. La inscripción del individuo y su subjetividad en la facticidad del relato del pasado oculta o enmascara lo que aquí hemos llamado la manipulación que esa visión personal proyecta sobre los hechos y acontecimientos del pasado. Edward H. Carr cerraba el primer capítulo de su libro *¿Qué es la historia?* afirmando que esta era «un proceso continuo de interacción entre el historiador y sus hechos, un diálogo sin fin entre el presente y el pasado» (1984, 40), donde bajo las voces *interacción* y *diálogo* se oculta, aunque podemos leerla, la intervención interpretativa y, por tanto, manipuladora del sujeto historiador.

El esfuerzo por crear una tradición cultural es esencial como parte de la configuración de una determinada versión del pasado. Acertadamente, Norman Davies sostenía que «la posesión de una tradición literaria popular en lengua vernácula iba a ser uno de los atributos esenciales de la moderna identidad nacional» (Fusi 2000, 110). Los mismos grupos dentro de la sociedad que tienen autoridad para fabricar e imponer su propia visión de la historia –la «oficial»– pueden manipular todas las versiones del patrimonio cultural a fin de elegir la que mejor servirá a los propósitos de la ideología dominante (De Certeau 1988, 171). En opinión de Said, la existencia de este tipo de tradición cultural le presta una validez incontrovertible al derecho de existir de una nación: «Uno es definido por la nación, que, a su vez, deriva su autoridad de una tradición supuestamente nunca rota» (1994, xxv). Teniendo en cuenta todos esos mecanismos fabuladores y mistificadores, no es posible escribir una historia objetiva que abarque todas las manifestaciones culturales de un determinado país. Si el proyecto de creación del sentimiento de nación es una actividad que en su propio fluir y devenir inventa cierta identidad para los miembros de esa nación, es lógico que los estudios literarios se valgan también solo de los conceptos y acontecimientos que resulten útiles para esa finalidad. En otras palabras, la interpretación de las obras de arte, o su mera inclusión en la tradición artístico-literaria, o la construcción de un canon o un Parnaso o un

Panteón, va a depender necesariamente de, primero, su utilidad para la promoción del proyecto hegemónico de nación y, segundo, de los juicios ya formados de antemano y que dicha tradición cultural tiene que demostrar. Al mismo tiempo, lo relevante del proyecto de creación de una tradición cultural reside no tanto en el pasado como en el presente y en el futuro. Si se logra articular y perpetuar la trascendencia de ciertos valores que supuestamente tienen un carácter antiguo y han sido consagrados por las generaciones anteriores de la nación, se pueden condenar las posibles conductas rebeldes del presente que intenten poner en entredicho la validez de tales esquemas de comportamiento impuestos por las clases dominantes y consolidados precisamente por esa tradición (que ha sido inventada como tal). La existencia de dicho conjunto de valores es de por sí uno de los requisitos de la creación de una nación: «Las naciones tienen que tener una medida de cultura común y una ideología cívica, un conjunto de aspiraciones y convenciones comunes, sentimientos e ideas que mantienen a la población unida» (Smith 199, 11). Al mismo tiempo, hay que tener en cuenta el hecho de que los agentes sociales que se encargan de definir, o más bien inventar e imponer, esos valores compartidos por todos los miembros de la comunidad nacional se encuentran en la posición de poder que les permitirá llevar a cabo cualquier tipo de intervención –incluida la falsificación– en el pasado histórico y cultural necesaria para justificar la imposición de dichos valores.

En el proceso de construcción de una tradición histórica y cultural se destaca el uso que se hace de ciertos personajes –obras, eventos– que pertenecen a un pasado más o menos remoto y que se llegan a identificar con los valores que se quieren extender y filtrar a la sociedad con la presunta evidencia de lo natural, convirtiéndose así en iconos culturales identitarios. Como resultado, se produce lo que Renan llamaba adoración de los ancestros y que representa justamente una glorificación y cierta idealización de algunos representantes del pasado nacional según los planteamientos de la ideología dominante, que se vale de la imagen ficticia y mitificada de dichos personajes para promover esos valores. La existencia de tales personajes refuerza el sentimiento de continuidad, que es uno de los requisitos para justificar la existencia de la nación (Anderson 1994, 195). Figuras y mitos que se convierten en iconos culturales bien anclados en el imaginario colectivo: «El espíritu de grupo estaba forjado por mitos, símbolos, lugares de memoria, emociones estéticas y filosóficas que caracterizarían las políticas de la modernidad» (Cantini 2018, 130). El proyecto de nación requiere necesariamente la creación de un conjunto de símbolos, prácticas e iconos que, al ser mencionados o simplemente aludidos, deben provocar siempre una reacción de apego sentimental a la nación y a las ideas y actitudes vinculadas con esos símbolos, hasta el

punto de trascender el momento de su invención y enunciación y prolongarse en un porvenir en el que podrán ser utilizados incluso con fines contrarios a los que les dieron origen:

> Los símbolos, costumbres y ceremonias nacionales son los aspectos más potentes y durables del nacionalismo. Encarnan sus conceptos básicos, haciéndolos visibles y distintos para todos y cada uno de sus miembros, comunicando los principios de una ideología abstracta en términos concretos y palpables que evocan respuestas emocionales instantáneas en todos los sectores de la comunidad (Smith 1991, 77).

Estos personajes –u otros alternativos– se convierten en símbolos de una ideología oficial –o de la ideología opuesta– que, al asociarse con la idea de lo nacional, adquiere más fuerza y legitimidad. Es sin duda por esa razón que los relatos historiográficos, las narrativas que han trazado la trayectoria de un reinado, de un reino, de una institución o de una nación, se constituyen en instrumentos clave para la construcción misma de la nación y de la identidad nacional, trabajo al que le ha dedicado un libro importante Fernando Wulff, *Las esencias patrias. Historiografía e historia antigua en la construcción de la identidad española (siglos XVI-XX)* (2003). Y en relación con todo lo dicho, resulta lógica y comprensible la apropiación que se ha efectuado de las imágenes de Pelayo, o de Guzmán el Bueno, o de escritores como Calderón, como uno de los representantes señeros del Siglo de Oro, o de Cervantes como símbolo unificador de la nación. En ese sentido, la apropiación conservadora, por ejemplo, de Calderón, o más bien de lo que representaba su imagen, es una defensa de cierto modo de ser que se «inventa» en el XVIII y se consolida en el siglo XIX basándose en la «indiscutible» autoridad del dramaturgo, en su notable capital cultural simbólico. Pero también, en el mismo proceso, se muestra la insalvable división en bloques que marca el nacimiento de cualquier nación, así como las negociaciones imprescindibles para llevar a buen término su constitución. Como señala Anderson, la práctica de atribuirle a los representantes más famosos de un pasado nacional glorioso ciertas ideas que se vuelven incontrovertibles debido al respeto incondicional que provocan esos personajes es muy común en la construcción de una comunidad imaginada: «El silencio de los muertos nunca fue obstáculo para la exhumación de sus más profundos deseos» (Anderson 1994, 198).

La referencia a tales personajes del pasado nos conduce al papel de la conmemoración y, por tanto, de los monumentos –no en un sentido literal, sino también metafórico e incluso simbólico– en la preservación de la memoria, componente clave de la identidad. ¿Qué significa la erección de monumentos a unos personajes

que –se nos dice– han dejado una determinada huella en la historia de un país? ¿Quién determina quiénes han sido esos personajes y por qué razón *merecen* un monumento? ¿Cómo se le da forma a la idea misma de monumentalizar a una figura histórica concreta? O, por usar los términos de la traducción inglesa de la obra de Françoise Choay (1992), ¿quién inventa el monumento histórico? ¿Cuál es la función políticocultural de las conmemoraciones? Cantini recordaba a Mosse, quien señalaba que tanto los movimientos democráticos como los fascistas se habían caracterizado «por esta tendencia de crear fiestas, rituales, monumentos [...] para vehicular el propio credo» (Cantini 2018, 129); pero no fueron solo los fascistas y nazis quienes recurrieron a esa estrategia.

Acerquémonos, de momento, a lo que Aloïs Riegl, que fuera director del Museo austriaco para el arte y la industria, escribe en *El culto moderno a los monumentos*, publicado en 1903:

> Por monumento, en el sentido más antiguo y primigenio, se entiende una obra realizada por la mano humana y creada con el fin específico de mantener hazañas o destinos individuales (o un conjunto de estos) siempre vivos y presentes en la conciencia de las generaciones venideras. Puede tratarse de un monumento artístico o escrito, en la medida en que el acontecimiento que se pretende inmortalizar se ponga en conocimiento del que lo contempla solo con los medios expresivos de las artes plásticas o recurriendo a la ayuda de una inscripción (Riegl 1987, 23).

Antes que Riegl, y con una óptica completamente diferente –óptica lexicográfica–, el *Tesoro* de Covarrubias empezaba diciendo que vulgarmente se tenía por monumento «el túmulo y aparato que se hace en toda la Iglesia Católica el jueves y viernes santo», para concluir con una amplísima definición latina, pues monumento «est quid quid nos monet». Más tarde, el *Diccionario de Autoridades* estableció la primera definición estable del concepto de *monumento:* «Obra pública y patente, puesta por señal, que nos acuerda y avisa de alguna acción heroica u otra cosa singular de los tiempos pasados, como estatuas, inscripciones o sepulcros». Pero el *DRAE* añadiría oportunamente una acepción en su edición de 1925: «Obra científica, artística o literaria que se hace memorable por su mérito excepcional». Así, lo que nos advierte y recuerda es algo relacionado con las intervenciones humanas en las diferentes esferas que marcan el rumbo de las conflictivas comunidades humanas o de los ámbitos nacionales de dichas comunidades. Françoise Choay, basándose en la raíz latina de la voz, *monumentum* y su fuente *monere* (advertir, recordar), pone el acento en la naturaleza afectiva de la palabra para afirmar: «il ne s'agit pas de faire constater, de livrer une information neutre, mais

d'ébranler, par émotion, une mémoire vivante» (1992, 14-15). El monumento, en ese sentido, será cualquier artefacto levantado por una comunidad «pour se remémorer ou faire remémorer à d'autres générations des personnes, des événements, des sacrifices, des rites ou des croyances» (Choay 1992, 15), con la intención, claro, de emocionar –despertar el apego instintivo– a quien lo contempla. Al erigir –producir, construir, levantar, fabricar– un monumento se plantea claramente el problema de su modo de acción sobre la memoria, aunque ya se ha dicho que el elemento clave es la afectividad. No obstante, Choay señala con perspicacia que no se trata ni de un monumento cualquiera ni de un pasado cualquiera, sino que ese pasado se selecciona «dans la mesure où il peut, directement, contribuer à maintenir et préserver l'identité d'une communauté, ethnique ou religieuse, nationale, tribale ou familiale» (1992, 15). Así, pues, monumento equivale a un recuerdo afectivo ligado directamente a la identidad de una comunidad y, cómo no, de la nación como forma de la misma, de ahí que se le pueda asignar una funcionalidad como reparación moral a las víctimas pues, como escribe Brodsky, «la subjetividad del recuerdo no implica arbitrariedad del mismo» (2013, 12).

A partir de ahí, pues, podemos establecer que el monumento –el nombre de la calle, la placa conmemorativa, la estatua, el libro, la fuente-homenaje, *el recuerdo* cualquiera sea la forma que cobre– es la cosificación, la materialización de la memoria, o de un aspecto concreto de la memoria, a través de materiales y formas diversas o, como escribe Wolfzettel, «los monumentos son testigos petrificados de la formación de la identidad nacional» (2005, 62), donde solo el adjetivo «petrificados» parece disonar por limitante. Michonneau (2007, 43), en su estudio sobre Barcelona, memoria e identidad, pone el énfasis en el carácter urbano del monumento, pero al hacerlo parece limitar mucho el alcance de las conmemoraciones. El monumento es una forma más de la cultura material de una época –no solo urbana–, que se prolonga y que, además del efecto que surta sobre los contemporáneos, puede y debe ser interpretada en el futuro. Por eso Rowlands y Tilley afirman: «Monuments and memorials exist as a means of fixing history. They provide stability and a degree of permanence through the collective remembering of an event, person or sacrifice around which public rites can be organized» (2006, 500). En realidad, en el caso de la primera estatua dedicada a Cervantes pudimos ver (Pérez Magallón, 2015) lo que Pierre Nora denomina un «lieu de mémoire», puesto que «Lieux de mémoire are simple and ambiguous, natural and artificial, at once immediately available in concrete sensual experience and susceptible to the most abstract elaboration» (1989, 18) o, como dice en otro lugar, el «lieu de mémoire» es allí donde tiene lugar una cristalización de la memoria (Nora 1989, 7). Nora habla de tales «lieux» en tres sentidos: material, simbólico y funcional (1989, 19), aspectos que coexisten y de los

cuales me atrevería a afirmar que el simbólico es el esencial, pues sin él los demás gestos romperían su vinculación con la estatua, la escultura que reproduce el cuerpo y la vestimenta del escritor (de manera más realista o más abstracta, más clasicista o más expresionista), acompañada de elementos que podríamos considerar ornamentales, pero que están cargados semióticamente porque condensan afectos, valores ideológicos y políticos, actitudes ante un patrimonio cultural preciso. Según escribe Nora, «Then there are the monumental memory-sites, not to be confused with architectural sites alone. Statues or monuments to the dead, for instance, owe their meaning to their intrinsic existence; even though their location is far from arbitrary, one could justify relocating them without altering their meaning» (1989, 22). El propio Nora indicaba que esos lugares de la memoria «are created by a play of memory and history, an interaction of two factors that results in their reciprocal overdetermination» (1989, 19). Y eso nos lleva a la cuestión más importante de la memoria colectiva o la memoria social (que prefiere Connerton) y que más recientemente Erll (2008, 1) ha identificado con la memoria cultural. Porque ya Choay (1992, 15) señalaba que su relación con el tiempo vivido y la memoria, o sea, su función filosófica, constituye la esencia del monumento; el resto es contingente y, por lo tanto, variable.

Maurice Halbwachs, precursor en los estudios sobre la memoria, separa tajantemente la memoria histórica de la memoria colectiva: «Si, par mémoire historique, on entend la suite des événements dont l'histoire nationale conserve le souvenir, ce n'est pas elle, ce ne sont pas ses cadres qui représentent l'essentiel de ce que nous appelons la mémoire collective» (1950, 53). Según Halbwachs,

> Il ne suffit pas de reconstituer pièce à pièce l'image d'un événement passé pour obtenir un souvenir. Il faut que cette reconstruction s'opère à partir de données ou de notions communes qui se trouvent dans notre esprit aussi bien que dans ceux des autres, parce qu'elles passent sans cesse de ceux-ci à celui-là et réciproquement, ce qui n'est possible que s'ils ont fait partie et continuent à faire partie d'une même société. Ainsi seulement, on peut comprendre qu'un souvenir puisse être à la fois reconnu et reconstruit (1950, 15-16).

La postura de Halbwachs, según la interpreta Nora, es que supone que hay tantas memorias como grupos, que la memoria es por naturaleza múltiple y específica; colectiva, plural y, sin embargo, individual (1989, 9), y es una lectura que nos parece acertada, aunque plantea el desafío de su operatividad en relación a los programas nacionalistas. Además, Nora «contraponía la "memoria" como elemento propio de los grupos vivientes, y por eso sujeta a deformaciones, manipulaciones, amnesias, a la "historia" considerada como reconstrucción siempre problemática

e incompleta del pasado» (Cantini 2018, 132). Cuando Halbwachs habla de *grupos* en términos sociológicos, lo primero que hay que establecer es de qué grupos sociales, de qué comunidad(es) se habla al usar la expresión *memoria colectiva*. Porque en su análisis sobre dicha memoria uno de los grupos a los que parece excluir Halbwachs es precisamente la *nación*:

> Chacun de nous, en effet, est membre à la fois de plusieurs groupes, plus ou moins larges. Or, si nous fixons notre attention sur les groupes les plus larges, par exemple sur la nation, bien que notre vie et celle de nos parents ou de nos amis soient comprises dans la sienne, on ne peut dire que la nation comme telle s'intéresse aux destinées individuelles de chacun de ses membres [...] Il y a des événements nationaux qui modifient en même temps toutes les existences. Ils sont rares. Néanmoins ils peuvent offrir à tous les hommes d'un pays quelques points de repère dans le temps. Mais d'ordinaire la nation est trop éloignée de l'individu pour qu'il considère l'histoire de son pays autrement que comme un cadre très large, avec lequel son histoire à lui n'a que fort peu de points de contact (1950, 52).

Sin embargo, puesto que en cierto sentido también un grupo amplio como la nación puede articular en momentos determinados su memoria, una memoria que vincula el recuerdo individual con el del grupo, podemos aceptar que la nación (o las naciones) admite hablar de *lieux de mémoire* como continua presencia del pasado y, en consecuencia, una función que alimenta miradas y versiones de la nación.

Es más, la «memoria colectiva» (que deberá considerarse figura entre comillas para implicar como principio metodológico que no hay *una sola* memoria colectiva) se manifiesta –da señal de su existencia– tanto mediante aquello que desea recordar (los monumentos erigidos) como lo que *no desea* recordar (los monumentos nunca levantados), en otras palabras, la memoria y la contramemoria –Foucault (1971) es quien propone «faire de l'histoire une contre-mémoire»–, la afirmación y la negación, la presencia y la ausencia. En relación a esa amnesia «voluntaria», Nora señala, hablando del calendario de la revolución francesa, que si se ha convertido en un lugar de la memoria es precisamente por su evidente fracaso en convertirse en lo que sus creadores proyectaron. Motti Neiger, Oren Meyers y Eyal Zandberg (2011, 3-5) señalan cinco caracterísitcas de la memoria colectiva que parafraseamos aquí: 1) Es un constructo sociopolítico que no puede ser considerado evidencia auténtica de un pasado compartido, sino una versión selectiva del pasado que debe ser recordada por una comunidad determinada (o más precisamente por ciertos agentes de ella) para conseguir la realización de sus objetivos; 2) La construcción de la memoria colectiva es un proceso continuo y multidireccional, de modo que los acontecimientos

y creencias del presente guían nuestra lectura del pasado, así como los marcos conceptuales aprendidos del pasado conforman nuestra comprensión del presente donde los autores elaboran aquí ideas de Walter Benjamin y Maurice Halbwachs; 3) Es funcional y sirve tanto para establecer un ejemplo moral como para justificar sus fracasos, donde claramente incorporan la idea de que no solo se monumentalizan los éxitos sino que también los fracasos pueden dar origen a monumentos; 4) Tiene que ser concretizada, pues, siendo concepto teórico que maneja ideales abstractos, para convertirse en algo funcional tiene que alcanzar forma concreta y material mediante rituales conmemorativos, monumentos, museos u otros mecanismos; y 5) Es irracional, pero debe ser estructurada según un modelo cultural familiar. Así, frente a la memoria individual (estudiada por la psicología cognitiva o ciertos campos de la neurociencia, en particular en el estudio de las redes complejas relacionadas), la memoria colectiva es, para Nora, una memoria secundaria que permite compartir representaciones diversas a individuos que ocupan espacios muy distantes (cultural, económica, política, ideológica, geográficamente). Françoise Hartog, por su parte, habla de un cambio en el régimen de la memoria entre las sociedades orales, regidas por el régimen de la transmisión de los recuerdos, y las sociedades actuales dominadas por una memoria aniquilada por el mundo escrito (Kasabova 2008, 332; ver también Berger y Lorenz 2006) o, podemos añadir, por el mundo de la imagen en las redes sociales. Connerton, en su fundamental obra, distingue entre la memoria inscrita y la memoria incorporada, asociando la primera con representaciones como textos o monumentos, y definiendo la segunda como la que la gente se transmite entre sí mediante una interacción corporal como la que implican los rituales comunitarios, festejos públicos, ritos semilitúrgicos, «nuevos ceremoniales [que] permitían crear un sentimiento de pertenencia de forma simbólicamente ornamental, de modo que ofrecían un universo ordenado» (Cantini 2018, 129). Y Erll se atiene, en su introducción a *Cultural Memory Studies*, a un concepto de la memoria cultural que ella misma califica de amplio: «the interplay of present and past in socio-cultural contexts» (2008, 2).

Aquí no nos referimos al debate más o menos pertinente y actual sobre la memoria histórica (por llamarlo de alguna manera y referido a España en particular) o la memoria democrática –vinculado a la guerra civil y sus consecuencias, la diversificación de memorias nacionales, la articulación de identidades diferenciadas que revelan la escisión social dual de que hemos hablado–, sino a lo que sucedía en el siglo XIX en la España del momento (ya no en el imperio hispánico, ya no en lo llamado Monarquía hispánica), puesto que en ese siglo –el XIX–, aparte de las independencias en América latina, aparecen los discursos nacionalistas de las llamadas naciones históricas de España (Galicia, Euskadi, Cataluña). Y es, por

tanto, la dialéctica entre la memoria «española» –la memoria castellanocéntrica– y las memorias en vías de articulación y fijación las que precisan manifestaciones concretas que las visualicen, que las conviertan en imagen repetible, admirable, recordable, para desempeñar su función en la articulación del discurso nacionalista en cada uno de esos espacios territoriales. Más específicamente, como se verá en las páginas que siguen, pensamos en la memoria útil para la construcción de una nación desde la óptica, determinada por la historia, de unos sectores sociales que pretenden organizar la vida colectiva siguiendo ciertos parámetros, con lo que automática (e intencionalmente) se marginan a los grupos disidentes que no compartirían semejante retórica (Rowlands y Tilley 2006, 502).

Aunque somos conscientes de vivir en una época de globalización, de comunicaciones casi instantáneas, de transmisión automática de imágenes reales en tiempo real –por lo que el monumento «a progressivement perdu son importance dans les sociétés occidentales et tendu à s'effacer» (Choay 1992, 15)–, en otro tiempo estatuas y monumentos en general, individuos y obras, fueron instrumentos útiles para la configuración de una conciencia política y la construcción de una memoria colectiva de grupos sociales y naciones. Precisamente por el carácter fragmentado y fragmentario de los elementos que configuran la memoria (individual y colectiva), Jan Assmann (2008) desarrolla la idea de una «memoria comunicativa», variedad de la memoria colectiva basada en la comunicación diaria en una sociedad como la presente. Pero Assmann acepta como otra subforma de la memoria colectiva la que puede materializarse y fijarse en puntos concretos como textos o monumentos. La idea, que se emparenta con la memoria inscrita de Connerton, es fecunda porque nos lleva al texto (objeto material, libro, pero también personajes mentales, figuras simbólicas) como parte de la memoria colectiva o como objeto de rechazo, idea central en este libro. Es más, Choay apunta que «l'hégémonie mémoriale du monument n'a cependant pas été menacée avant que l'imprimerie n'apporte à l'écriture une puissance en la matière sans précédent» (1992, 17). Podemos leer ese comentario como la constatación de la sustitución que el relato –histórico, historiográfico o incluso ficticio– ha hecho del monumento en tanto depositario de la memoria (del recuerdo), pero también como una exaltación de la función memorialística de la imprenta y el libro que materializa la afectividad del recuerdo, objetos que dan carne a la memoria y, por lo tanto, la actualizan en su propia realidad material. Suponer que el objeto libro niega, mata, el contenido afectivo del monumento nos parece una suposición arriesgada y poco en consonancia con la capacidad evocativa del libro, con el hecho de que el libro mismo se convierte en lugar de memoria, tanto en su realidad objetual como en la discursiva, como materialidad y como virtualidad.

Nos parece, pues, que los monumentos, las conmemoraciones, condensan, fusionan, sintetizan, toda una serie de sensaciones individuales y de atisbos ideológicos y políticos de las élites letradas del momento que acaban cobrando un valor cualitativamente nuevo gracias a la institucionalización que formaliza sus propuestas y que las difunde y populariza. Al mismo tiempo, convertido en monumento, un suceso, un lugar o un personaje del tipo que sea alcanza un nivel de representatividad que trasciende con mucho las impresiones personales de los miembros de la colectividad, aunque a la vez se convierte en representación indiscutible de la misma o, como escriben Rowlands y Tilley, los monumentos «exist in order to make us believe in the permanence of identity» (2006, 500). Representación de una permanencia mantenida por los discursos sociales y que puede llegar a ser tan emblemática como para sintetizar filias y fobias que pueden conducir al deseo de su destrucción o al de su canonización. Las conmemoraciones y monumentos desempeñan un papel central en el proceso de construcción (invención) de concreciones de la memoria, de signos de identidad vinculados a los discursos de la nación de carácter nacionalista y, en consecuencia, de construcción de la nación misma. O, como escribía Moreno Luzón: «Junto con otros mecanismos, la conmemoración contribuye a nacionalizar a los ciudadanos, a homogeneizar la cultura de los pobladores del país [...] las conmemoraciones se convierten en experiencias que construyen identidad, los individuos pueden reconocerse en la nación a través de sus ceremonias y festejos» (2007, 26). No obstante, esa función de las conmemoraciones ha sido puesta en entredicho por el estudio de Regt y van der Lippe (2017) aplicada al festival de liberación de Holanda. Hay, por lo tanto, diversos elementos de la memoria cultural que contribuyen a componer lo que llamamos «identidad(es) nacional(es)», idea inseparable de la articulación de los nacionalismos como movimientos políticos: un conjunto de componentes fragmentarios que solo la manipulación políticoideológica permite convertir en un algo coherente. Y ello es particularmente significativo si nos situamos en la España posterior al reinado de Fernando VII en el largo siglo XIX.

John R. Gillis estableció muy claramente la vinculación entre memoria e identidad (nacional):

> The parallel lives of these two terms alert us to the fact that the notion of identity depends on the idea of memory, and vice versa. The core meaning of any individual or group identity, namely, a sense of sameness over time and space, is sustained by remembering; and what is remembered is defined by the assumed identity (1994, 3).

En otras palabras, no hay posibilidad de construcciones nacionales sin la memoria y su manipulación y, por tanto, de todos los materiales que esta puede

proporcionar e incluso inventar. A pesar de vivir en lo que algunos autores califican de poshegemonía, o sea, de la *jouissance* infrapolítica, de un periodo en que la hegemonía muestra todas sus arrugas, sus quiebras y fisuras –de una clase o un bloque de clases a nivel de cada país, o de una nación o bloque de naciones en las relaciones internacionales–, con las consecuencias que de ahí se derivan en cuanto al nacionalismo, las naciones y las identidades nacionales, el que la hegemonía *parezca* diluirse tras la liquidez (Bauman) de los sistemas o la inasibilidad de las redes sociales –la imprecisión de una aldea global en la que no hay «jefes» y, por tanto, funciona como una democracia de base– no puede entenderse como una descripción fotográfica de la realidad en que vivimos. Por el contrario, es un instrumento intelectual, teórico, que permite articular una posición ideológica y política de oposición a la hegemonía dominante, que no es otra que la del capitalismo mundial, o sea la versión actual de lo que Lenin llamó el imperialismo, fase superior del capitalismo, o lo que Ernst Mandel calificó de capitalismo tardío. Hace ya algunos años, Daniel Cohn-Bendit afirmaba: «Nous sentons que les Etats-nations s'essoufflent» (*Le Monde* 1 febrero 2014), a lo que Alain Finkielkraut respondía: «La nation est et restera l'habitacle de la démocratie parce que celle-ci –régime de discussion sur l'organisation du vivre ensemble– suppose une langue commune, des prémices communes, un avenir commun et un attachement à un même passé» (*Le Monde* 1 febrero 2014). La presunta extinción de la hegemonía –y, como consecuencia, de la nación y de su posición en el panorama global– aparece vinculada a posturas políticas de una orientación u otra. En cualquier caso, no elimina la funcionalidad y eficacia en otro momento del pasado, particularmente en el siglo XIX, que es donde situamos el comienzo de esta indagación.

Uno de los objetivos del nacionalismo es precisamente conseguir que los miembros de la nación sientan que pertenecen a una misma comunidad que comparte algo muy importante, a pesar de todas las diferencias de clase, género y sexualidad, ideología, raza, cultura o religión que los separan. En ese sentido, el amor a la nación suscitado en el individuo por complejos mecanismos de psicología social se pone siempre por encima de cualquier conflicto –real o latente– causado por las diferencias realmente existentes (Foster 1991, 247). Así, el nacionalismo puede permitir a las clases dirigentes, que fomentan y manipulan tales sentimientos, conservar su papel dominante en la sociedad. Al mismo tiempo, la identidad individual se ve «sustituida» –al menos en determinadas ocasiones, que suelen ser críticas para la existencia de la nación– por una identidad colectiva que no es nada más que una creación artificial que sirve para manipular más fácilmente a los individuos.

Es preciso, sin embargo, establecer cierta matización en cuanto se habla de identidad cultural como algo opuesto a la identidad nacional. Porque para hablar de identidad nacional es imprescindible relacionar la conciencia del sujeto con un proyecto político-constitucional más o menos preciso. Dicho proyecto presupone la necesidad de darle una forma concreta a la «nación» de cuya identidad se está tratando. En otras palabras, la identidad nacional –a diferencia de la identidad cultural– está estrechamente asociada a la estructuración de un Estado nacional (cobre la forma que cobre) distinto y autónomo de los demás. Podría incluso decirse que, en ausencia de tales proyectos político-constitucionales concretos, la identidad nacional aparece íntimamente vinculada a los posibles o imaginables proyectos de ese tipo que ciertos sectores letrados elaboran discursivamente. Cabe, por supuesto, la figura anómala de lo que en Europa se han llamado las «naciones sin Estado» (Guibernau 2003, 3-5), que son las que también nos interesan aquí, es decir, colectividades que son conscientes de su diferencia, que creen que esa diferencia es base y razón para una separación política y constitucional, pero que, por el proceso concreto de articulación estatal en el que se han visto inmersas, no han llegado o no han conseguido configurar su propio Estado. Pero tal situación «anómala» podría conducir a desenlaces en este momento imprevistos e imprevisibles.

Montserrat Guibernau incluye la dimensión cultural entre las que configuran la identidad nacional, pues los individuos «tend to internalize its symbols, values, beliefs and customs as forming a part of themselves» (2003, 13). Como consecuencia, construir una identidad nacional implica, entre otras cosas, «the creation and spread of a set of symbols and rituals charged with the mission of reinforcing a sense of community among citizens» (Guibernau 2003, 25). Entre esos símbolos nacionales, hay personajes que emblematizan una ideología oficial que, al asociarse con la idea de lo nacional, adquiere más fuerza y legitimidad. Por supuesto, ese uso o manipulación de tales figuras acaba no teniendo por qué tener una relación muy estrecha con lo que fueron, pensaron o hicieron. De ahí que, como veremos a lo largo de estas páginas, la idea misma de la nación es el resultado de todo un proceso en el que la mitificación, la (mal)interpretación de gestos históricos, la lectura forzada de textos heredados y la invención de lo no dicho forman parte crucial del mismo.

El papel que desempeñaron los intelectuales, en España como en el resto de Europa, para la creación del mito de la identidad nacional fue fundamental. Se ha señalado que el nacionalismo fue «inventado» por los núcleos intelectuales que estaban tratando de llegar al poder por medio de esa manipulación

político-cultural. Así, Anthony Smith plantea que el nacionalismo es «un "movimiento de intelectuales" excluidos del poder y empujados a adquirirlo mediante el liderazgo del "pueblo" cuya definición cultural ellos mismos habían fabricado» (199, 95). En efecto, el enfrentamiento entre diversos grupos de intelectuales en la sociedad española –en Castilla y en las naciones periféricas– se produce acerca de la cuestión de quién tiene el derecho legítimo y la autoridad de representar a «la nación» y expresar –o en realidad crear– la(s) idea(s) de la identidad nacional y, por tanto, de iniciar la articulación de uno u otro nacionalismo.

En otras palabras, es un debate trascendente sobre la legitimidad y la autoridad para configurar la nación y su identidad desde perspectivas políticas contrapuestas. A partir de la afirmación de su derecho a establecer su propia versión de cómo y qué es el verdadero carácter nacional, se abre la oportunidad de proponer y justificar el programa del futuro desarrollo del país correspondiente a esa versión de lo que es la nación. Hay que tener en cuenta, como ya dijimos, que tampoco se puede hablar de la existencia de una idea única de identidad nacional, compartida por todos los representantes de la nación. Ya que la identidad nacional es un concepto ficticio y maleable, es lógico que dentro del país existan varios grupos intelectuales que luchan por imponer su propia visión del carácter nacional:

> Normalmente se dan al mismo tiempo diversas y contradictorias percepciones, que constituyen ideologías nacionalistas enfrentadas. Una cultura nacional emerge de la confrontación entre las ideologías nacionalistas sobre lo que debería ser y será la nación. Las luchas entre ideologías nacionalistas –enfrentamientos sobre ideas y conflictos entre personas– pueden propulsar una ideología nacionalista al predominio y dejar otras fuera en el camino (Fox 1990, 4).

Los debates que proliferaron en España desde el siglo XVIII y prosiguieron a lo largo del XIX, también en las naciones periféricas, son una demostración precisamente de esa lucha entre visiones diferentes de la identidad nacional, visiones de distintos nacionalismos que acabarían plasmándose constitucional y políticamente, en primera instancia, en las Cortes de Cádiz de 1812, pero cuya estela continuará proyectándose durante todo el siglo y más allá. Y las élites intelectuales seguirán desempeñando un papel central en la articulación de las visiones de la identidad nacional y la nación tanto en España como en las naciones periféricas. A esa labor, en relación específica con Cervantes y el tercer centenario de la primera parte del *Quijote*, vamos a dedicar las páginas que siguen.

I. La conmemoración del *Quijote*, a sus trescientos años

En 1903, Mariano de Cavia llamó desde Madrid el 2 de diciembre, en las páginas de *El Imparcial* (1-2), el periódico liberal más importante del momento, a la celebración del tricentenario de la publicación del *Quijote* que, lógicamente, tendría lugar dos años después; entre otras razones porque gracias al *Quijote* «nuestra raza, nuestra lengua y nuestra nación sobrevivieron a sí mismas en la admiración, el respeto y el cariño de otros pueblos y otras civilizaciones» (1); y, como recuerda Riera (2005, 40-41), parafraseando a Carlyle –y no sería el único en hacerlo, pues deviene lugar común entre los comentaristas– afirmó Cavia: «Perdió España sus Indias, mejor dicho, sus Españas Occidentales. Pero le queda el *Quijote*» (1), porque la obra de cultura se recorta como condensación de todas las pérdidas ya imposibles. Algunos académicos y cervantistas profesionales debieron preguntarse extrañados por qué ese periodista tomaba tal iniciativa, pero años después Baig Baños (1928) aportaría una larga lista de artículos sobre Cervantes escritos por Cavia antes y después del tricentenario, lo que le permitió cerrar su librito afirmando, o deseando: «Los manes de Cervantes, Salas Barbadillo, Avellaneda y Montalvo loarán por toda la eternidad el cervantismo de Cavia, siempre pujante, ingenioso y patriótico» (Baig Baños 1928, 45).

Nos encontramos, pues, ante la propuesta de uno de esos ceremoniales o conmemoraciones extraordinarias, como «los centenarios que proliferaron desde el último cuarto del siglo XIX hasta transformarse en las ocasiones conmemorativas más frecuentes» (Moreno Luzón 2007, 27), pero en este caso en torno a una obra y un autor que ya se habían convertido en monumento de la nación

desde 1835. Eric Storm rastreó el marco intelectual en que surgió la propuesta formulada por Cavia: la redacción de la revista *Vida Nueva*, publicada en 1898, donde colaboraron, además de Cavia, letrados liberales tan significados como Jacinto Octavio Picón, José Nakens, Vicente Blasco Ibáñez, Benito Pérez Galdós, José Ortega Munilla o José Jurado de la Parra. El mismo Cavia confesaba que Picón y Ortega Munilla llevaban varios meses trabajando en la Real Academia Española para que la institución asumiera la iniciativa de la conmemoración. Guereña (2008, 153-154) subraya con finura las relaciones que ayudan a explicar el impacto que tuvo la convocatoria de Cavia. En efecto, su propuesta cuenta de inmediato con el apoyo del propietario y ex director de *El Imparcial*, Rafael Gasset, ministro de Agricultura, Industria, Comercio y Obras Públicas hasta el 5 de diciembre de 1903, quien a su nombramiento había cedido de hecho la dirección del periódico a su cuñado José Ortega y Munilla, director por su parte de *Los lunes de El Imparcial*. Como sintetiza Storm, la orientación de la revista era «fundamentalmente social-liberal y de nacionalismo moderado» (Storm 2008, 7), y abogó durante su existencia por la regeneración política, económica y cultural de España. En sus páginas, ya en octubre y noviembre de 1898, Pérez Galdós proponía –aunque el artículo, según Peter Bush (1980, 8) se había publicado en *La Nación* treinta años antes–, recuperar la memoria y significancia de Cervantes, pues en él se condensaba el brillante pasado cultural, albergue del único orgullo nacional duradero, en oposición al Desastre (con mayúsculas), o sea, a la pérdida de los últimos territorios coloniales, conquistados y ocupados –que no liberados– por la gran potencia imperialista del momento, los Estados Unidos. Lo que se consideró «el Desastre» de 1898 –ya lo mencionamos en la Introducción– fue la crónica de una muerte anunciada, porque al ejército español no le quedaba nada que hacer frente a las fuerzas armadas de Estados Unidos, en especial frente a su Armada o US Navy. La «demolición controlada» de los restos del imperio hispánico, con la venta a Alemania de territorios lejanos y pequeños, vino a concluir y sellar esa historia, perdida para siempre, aunque la participación como potencia euroccidental muy secundaria en la colonización africana consoló parcial y temporalmente a las oligarquías del país y a los sectores más «heridos» por la derrota frente a los EE.UU.

La propuesta de conmemoración del tercer centenario de la publicación de la primera parte del *Quijote* es, al mismo tiempo, un intento de celebración de la figura y persona de Miguel de Cervantes. Ambos, autor y libro, reconocidos como capital cultural y simbólico (Bourdieu 1994, 161) por las élites letradas y académicas del país, van a ser el terreno de una disputa o conversación pública en busca de una apropiación legitimadora de cada una de las posiciones divergentes que se visibilizan, y no solo de un intento españolista en busca de la unificación o la recuperación psicológica y moral

de la nación. Esas divergencias se van a concentrar en la interpretación misma de texto y autor, sea respecto a la tradición literaria y estética, sea respecto a su función en relación a la nación y la identidad nacional; la conversación y debate ocupará un espacio importante en la ubicación de las naciones periféricas en el conjunto español, dando cabida a posiciones enfrentadas más o menos radicales; pero también respecto a la posición de la mujer en la sociedad patriarcal del momento, como bien ha estudiado Navas Ocaña (2020). En otros términos, podemos entender esta conmemoración como una ocasión especial en la que diversos agentes de la cultura política e intelectual del país dialogan o se enfrentan para establecer una clara jerarquía de legitimidades que tienen como referencia al *Quijote* y su autor. En las siguientes páginas trataremos de indagar las formas y maneras que cada círculo letrado emplea para establecer la posición prioritaria de su interpretación.

Siguiendo el artículo de Cavia y las intervenciones en el Congreso de los Diputados de Ortega Munilla y Picón, el gobierno español, presidido por el conservador Antonio Maura y Montaner, hizo publicar en la *Gaceta* del 2 de enero de 1904 el real decreto en el que la celebración del centenario se justificaba porque patentizaba «que la santa unidad a quien el amor llama patria, no solo funde la diversidad de pueblos, territorios, intereses y anhelos de un día, sino también el patrimonio espiritual atesorado por las generaciones que pasaron y los alientos vivificadores con que se han de realizar los providenciales destinos colectivos» (Sawa y Becerra 1905, 103). Por debajo de la retórica decimonónica que muestra, y de la Junta que se forma, lo que queda claro es el objetivo político y cultural del partido en el gobierno: manipular el capital cultural simbólico de Cervantes y el *Quijote* para reforzar la unidad nacional desde la perspectiva centralista, que tiene como soporte a Castilla, y conservadora, arrebatándole la iniciativa a los liberales y apropiándose de la celebración, además de preparar anímica y psicológicamente a la nación para algunas empresas más que problemáticas que se encontraban en la agenda del poder, en particular la intervención imperialista de segunda clase en el norte de África. Teniendo en cuenta los cambios de gobierno –Maura cayó el 16 de diciembre de 1904, el Partido Conservador siguió en el poder, pero con Azcárraga Palmero hasta finales de enero de 1905, y con Fernández Villaverde hasta el 23 de junio de 1905–, Guereña resalta la coincidencia de puntos de vista y el carácter consensual entre las élites políticas centralistas del proyecto: «Aprovechando la conmemoración del centenario, los conservadores –en el poder en 1904 y 1905– y sobre todo los liberales –gobernando del 23 de junio de 1905 al 4 de diciembre de 1906– pretendían convertir a Cervantes y sobre todo a la figura misma de don Quijote en un claro símbolo nacional y también, por supuesto, exaltar el idioma castellano» (2008, 158). Storm resume los objetivos del centenario como algo «pensado sin duda para

estimular la conciencia nacional de la población y promover la modernización del país [...] ser un importante paso hacia un renacimiento nacional» (2008, 7), visión que sincretiza enfoques y programas divergentes. Desde otro ángulo, Arianna Fiore se pregunta si no fue «una impropia apropiación hecha por el nacionalismo ibérico de la obra cervantina» (2016, 156), e incluso si una España «hundida en una aparente insuperable crisis de identidad y valores, instrumentalizó la obra más alta escrita dentro de sus confines para reafirmar [la] identidad y [los] valores perdidos» (156). Cuestionar la legitimidad de un partido político o de un gobierno en el uso que hace del capital cultural simbólico de una nación es cuestión muy cuestionable, a la que se puede responder con un *sí* o un *no* según la ideología de quien responda.

Y si la exaltación de Cervantes a monumento nacional se consolidó en 1835 con la erección de su estatua ante el Congreso de los Diputados (Pérez Magallón 2015), ahora las conmemoraciones masivas formaban parte de otro proyecto: el de tratar de recomponer un espíritu o conciencia nacional asediada por la pérdida de las últimas colonias y el auge de los movimientos nacionalistas periféricos en España, el de regenerar una nación perjudicada por los acontecimientos y necesitada de un nuevo empuje que profundizase la modernización del país y de esa manera marcar el signo del gesto social y ritual que es la conmemoración. O, como dice Moreno Luzón (2012, 229), en la conmemoración de Cervantes y el *Quijote* se plasmaba «el deseo de encontrar en ellos aliento para regenerar España», una regeneración que debería a pasar por España y por la lengua castellana, de la que Cervantes se había convertido en la encarnación viva. No es casual que Cavia llamara a una celebración universal de las lenguas romances, con portavoces como Abilio Manuel Guerra Junqueiro (portugués), Juan Maragall (catalán), Federico Mistral (provenzal), Edmundo de Amicis (italiano), Anatole France (francés), y una abierta convocatoria a todos los países hispanófonos, aunque olvidara a Galicia y a Rumanía. Siguiendo la síntesis de Baker, las dos ideas recurrentes del proyecto de Cavia eran «la identidad y la regeneración» (2013, 619), acompañadas por «la ominosa presencia de la pérdida de las últimas colonias» (619).

NO TODOS CONTENTOS, NO TODOS DE ACUERDO

Las reacciones a la propuesta de Cavia, sin embargo, fueron múltiples y encontradas por diversas razones. Carme Riera señaló con un afinado criterio y conocimiento cultural el enfrentamiento que podríamos llamar generacional entre «la gente vieja» (2005, 13) –los Valera, Galdós y Clarín, a quienes habría que añadir

a Pardo Bazán– y «la gente nueva» (Thion Soriano-Mollá 1998), o sea, Azorín, Maeztu o Baroja, dos grupos que mantienen posturas claramente diferenciadas en su relación con los clásicos, asociados estos para los primeros con una cierta visión positiva del casticismo –en oposición a la literatura extranjera y sus aires de renovación– y para los segundos con lo más casposo de ese mismo casticismo, sinónimo de «rémora sanbenitesca que olía a rancio y a humo de brasero inquisitorial» (Riera 2005, 13). Asimismo, Storm emitirá dos juicios que nos provocan una reacción encontrada: el primero, que el tricentenario «tendría que haber sido un punto culminante del nacionalismo liberal, pero fue el principio de su declive» (2008, 2) y el segundo, que «fue el triunfo definitivo de una nueva generación» (2), en la que incluye a Unamuno, Azorín y Navarro Ledesma. Afirmar que en el tricentenario se contempla el comienzo del declive del nacionalismo liberal nos parece una visión algo entelada de lo que representó para las dos principales corrientes de la política burguesa y, sobre todo, no tiene en consideración la continuidad entre liberales y republicanos. Creemos que con más acierto Moreno Luzón recogería lo que hemos calificado en el capítulo anterior como la profunda división de la sociedad en sus dos grandes bloques, pues «se formularon visiones opuestas del personaje y la obra: el Quijote regeneracionista de los liberales, modelo de amor a la patria y a la justicia que animaba la lucha contra el atraso y la rutina; el caballero cristiano al servicio de la tradición de los católicos» (2007, 31), dos encarnaciones a las que añade «el nietzscheano, el superhombre rebelde y antiburgués de los escritores jóvenes» (31), pero este grupo no se puede considerar representativo de un amplio sector de la sociedad, sino de una minoría elitista que está empezando a marcar su territorio; y, algo más tarde, el mismo Moreno Luzón afirmaría que en esa conmemoración se pudo distinguir «entre el Cervantes católico y conservador, fiel a la monarquía y soldado heroico en la batalla de Lepanto contra los turcos; y el Cervantes liberal y progresista, comprometido con la libertad y con la justicia y muy crítico frente a las anquilosadas convenciones sociales de su tiempo» (2012, 228). Asumía y reciclaba el autor lo que Álvarez Junco había escrito unos años antes: «En 1905, todos, jóvenes y viejos, conservadores y radicales, coincidieron en homenajear a Cervantes [...] Cervantes era el símbolo político perfecto, porque su obra admitía todas las interpretaciones: desde la nacional-católica de Alejandro Pidal a la nietzscheana de Navarro Tomás, pasando por la racionalista de Ramón y Cajal, la antiburguesa de Azorín o la meramente "entretenida" de Valera» (2001, 590). Pero ya hemos recordado que en nuestro libro de 2015 señalamos cómo Cervantes y el *Quijote* se habían convertido en monumento de la nación, unificando formalmente a liberales y conservadores, las dos grandes corrientes políticas del siglo. En cuanto a esa nueva generación,

recordemos que Unamuno tenía ya más de cuarenta años (había nacido en 1864) y había publicado novelas, teatro y libros de viajes, Azorín tenía ya más de treinta (había nacido en 1873), con publicaciones numerosas incluida *La voluntad* y Francisco Navarro Ledesma tenía treinta y seis años (había nacido en 1869), y había publicado varias ediciones de sus *Lecciones de literatura* y otros libros, y moriría ese mismo año de 1905. No obstante, es cierto que eran más jóvenes que Valera (m. 1905), Galdós (m. 1920) y Clarín (m. 1901), y sobre todo que Azorín, Unamuno y Ledesma Navarro aportarán textos de una significativa densidad a la conmemoración cervantino-quijotesca. El relevo generacional, pues, estaba en marcha.

La respuesta anticelebratoria más significativa, sin embargo, fue la de Ramiro de Maeztu (Baker 2013, 619-620), quien en el número 6 de *Alma Española,* aparecido el 13 de diciembre de 1903, publicaba en las páginas 2 a 4 «Ante las fiestas del *Quijote*». Y ahí Maeztu se opone a cualquier celebración que gire en torno a la novela de Cervantes por varias razones. La primera y principal es que ese libro no es un libro del pueblo –que no siente el *Quijote*–, sino de las élites, o en otras palabras porque hay un antagonismo «entre el espíritu que inspiró el *Quijote* y el espíritu actual de nuestro pueblo» (1903a: 3). La segunda tiene que ver con la psicología de la novela, de cansados, viejos y decadentes, «libro de abatimiento y de amargura», y sobre todo incapaz de inspirar la acción juvenil y la aventura, «la más genial apología de la decadencia y el cansancio de un pueblo» (Maeztu 1901, 4). Por supuesto que esa postura tiene sus raíces en la interpretación que hace Maeztu del *Quijote*: libro que, a diferencia de la *Odisea, La divina comedia, Robinson Crusoe* o *Fausto,* que preceden la eclosión y crecimiento de sus naciones, anuncia un hundimiento de España que se cumplirá inexorablemente, idea que había sostenido Valera en su reseña de 1898 al hablar de esas grandes obras y autores que brotan «como último fruto de un periodo dichoso [...] y en ocasiones florecen también como precursoras» (2005, 256). Y todavía más, la lectura del *Quijote,* que «tanto ha influido en la pérdida de nuestras colonias» (Maeztu 1904, 11), perturba la inteligencia del pueblo y hace que olvide su educación física, «solera de la raza, savia de los ciudadanos» (11), como escribe en «Caricaturas de periodistas. La nueva savia», en el número 9, que se publica el 3 de enero de 1904. La postura pesimista de Maeztu se revela con fuerza en ese mismo artículo, al afirmar: «Yo creo firmemente que los pueblos latinos sucumbirán muy pronto al empuje violento de otras razas vigorosas y atléticas, de los pobladores del Norte» (11), es más, de entre esas «razas del Norte» tiene en mente una: «De ahí mis constantes amores por la raza anglo-sajona, sana y recia, renovadora del pueblo de España, de esa raza anglo-sajona que vive para el *sport,* que activa sus

músculos y despierta su sangre en continuo ejercicio corporal» (11). Ante esa admiración súper moderna, a los meridionales no les queda sino esperar someterse a las gentes del Norte con la esperanza de que la sangre anglosajona los renueve y revigorice.

Además de los comentarios que aparecen en diversos periódicos sobre el artículo de Maeztu, algunos muy corteses aunque reafirmen su diferencia de opinión tanto sobre el *Quijote* como sobre la celebración del centenario, podemos detenernos en el artículo que publica Dionisio Pérez –muy probablemente Dionisio Pérez y Gutiérrez, periodista y gastrónomo que usó varios seudónimos incluido el de Post-Thebussem– en *El Globo* el 13 de diciembre de 1903 con el título de «¿Sensacional?». En él el yo recibe la visita de Torres Villarroel, que es quien va a leer el texto de Maeztu y va a actuar como su comentador. Lo primero que supone es que «sin duda este Maeztu ha necesitado vestir de arlequín su pluma para que el lector le mire y le recuerde» (Pérez 1903, 2), en clara acusación de intentar una visibilidad que no logra por otros medios, es decir, su ausencia del campo literario reconocido. Y emite un juicio radical y negativo: «Lo que yo vengo a sacar en claro es que Maeztu no ha leído *Don Quijote*, y creo haber oído que en las horas de sus singularidades íntimas se vanagloriaba de ello» (2), y solo ese menosprecio del autor y del legado literario español parece explicar «que saque del *Ingenioso hidalgo* el juicio único y seco de que es un libro de abatimiento y de amargura, y en cambio *La divina comedia* le parezca regocijada como unas castañuelas» (2). La explicación de la postura de Maeztu remite a una realidad cultural de la nación, según Pérez:

> Hablar de Cervantes sin haberlo leído, y de Nietzsche poco más o menos, es cosa fácil, aunque no sensacional, en un país como este, donde el público lee menos que los escritores, que es un pasmo, y donde este Maeztu, con otros, acusan de pobreza y rigidez a un idioma como el castellano, sin echar de ver que la pobreza y la rigidez está en su ignorancia (1903, 2).

Curiosamente, Dionisio Pérez dedica su artículo «Para Ramiro Panza o para Alonso de Maeztu, el bueno», identificando así las voces o la voz esquizoide del artículo de Maeztu con los personajes cervantinos.

La de Maeztu no es, desde luego, la única reacción profunda e íntimamente contraria a la celebración. Hay quien, basándose en el artículo «Somos iconoclastas» que Azorín publicó en enero de 1904, afirma que se manifestó contrario a la conmemoración; sin embargo, en el texto no hay ninguna expresión concreta en ese sentido. También se encuentran respuestas más matizadas, más ambivalentes, como es el caso de Emilia Pardo Bazán, quien, desde su crónica «La vida

contemporánea» en *La Ilustración Artística* de Barcelona (Ruiz-Ocaña 2004), va a marcar muy estrechamente los movimientos o la inactividad que puntúan el avance temporal hacia la conmemoración propiamente dicha. Según Ángeles Quesada Novás, Pardo Bazán solo comenta o alude al centenario en ocho de sus crónicas, y en seis de ellas durante el año 1905 (2005, 79); Navas Ocaña la ha llamado «la gran ausente» de los festejos del centenario, una posición que «quizás tiene que ver con su propia exclusión del núcleo rector del Centenario, exclusión que probablemente vio como una injusticia, dados sus muchos méritos, y que le haría pensar indefectiblemente, aunque no lo dijera, que de nuevo la causa era el hecho de ser mujer» (2020, 98). Sin embargo, reacciona muy pronto a la propuesta de Cavia, pues el 21 de diciembre de 1903 ya anticipa con escepticismo lo que promete esa celebración: «El Centenario traerá consigo un derroche de luminarias, percalinas, músicas y fanfarrias; pero si se quiere que deje un rastro de cultura, un surco de regeneración, convendrá que Cervantes y su obra sean, después de los festejos, admirados más a conciencia» (Pardo Bazán 1903, 826); y para alcanzar ese objetivo de cultura y regeneración cree la escritora que hay que celebrar a Cervantes «pero en forma *didáctica*, es decir, sacrificando el ruido a las nueces, y procurando que el Centenario infunda en la multitud de los que a Cervantes no conocen, y aun a los que creen conocerle, una idea más clara de lo que fue el Manco y de lo que valen y representan, en el mapa del espíritu, las tierras por él conquistadas» (826). En otras palabras, sí al centenario, pero no a cualquier forma de centenario. Ahí se formulan muy tempranamente los temores y las esperanzas, lo que intuye y teme puede suceder, y lo que cree debería ser el objetivo cultural del programa del centenario, regeneracionista y educativo.

Lo que irán demostrando las crónicas anteriores a las fechas de la conmemoración es que fueron los miedos intuidos lo que se fue concretizando y tomando forma, de modo que la publicación del programa para los días 6, 7 y 8 de mayo constituyó la demostración más evidente para ella del «derroche de luminarias, percalinas, músicas y fanfarrias». Ya en enero de 1905, en su crónica habitual, se lamenta de lo poco que se lee el *Quijote* –menos que a Georges Ohnet y Henryk Sienkewicz, escribe con vitriolo, comparando a Cervantes con dos autores de auténticos *best-sellers*, el primero con *Felipe Derblay o Amor y orgullo* y el segundo con obras históricas como *Quo Vadis*–, pero inmediatamente pone de relieve el desinterés confesado de la «gente joven» que ella no comparte en absoluto: «Entre la generación joven se hablaba del *Manco* con desdén. Cervantes se contaba en el número de los viejos arrumbados, y el venerarle acusaba pobreza de espíritu y sumisión nimia al criterio vulgar, trasnochado y académico» (Pardo Bazán 1905, 74). El 13 de marzo alude al centenario al calor de un comentario sobre la duquesa de

Villahermosa, que ha expuesto su intención de solemnizar el aniversario del *Quijote* con una fiesta privada en su castillo de Pedrola: «Seguramente estas fiestas cerca de Zaragoza serán tan señoriales y bien organizadas, como amenazan las de Madrid ser insípidas y hasta sin relación con lo que pretenden conmemorar. Si yo fuese extranjero curioso y cervantista, huiría del Centenario de Madrid y buscaría a Cervantes en el castillo de los duques» (Pardo Bazán 1905b, 170), donde la desconfianza hacia la organización burocrática y oficial en la capital se ve compensada por la confianza sin límites en la eficacia aristocrática y estética de la iniciativa particular de la duquesa, algo que Navas Ocaña considera «un Centenario diferente al oficial» (2020, 90), pues la escritora muestra a una mujer en posición de poder, pero sobre todo quiere demostrar que las mujeres «a poco que dispongan de los medios económicos necesarios, harían las cosas de otro modo y festejarían a Cervantes de manera bien distinta. Todo esto dice el texto de Pardo Bazán, en mi opinión, sin decirlo abiertamente» (91).

El punto de inflexión de sus comentarios se produce a partir del 20 de abril, cuando el programa definitivo, elaborado el 2 de febrero por la Presidencia del Consejo y la Junta organizadora, se publica en la página 3 de *El Imparcial*. El programa oficial, para Pardo Bazán, no recoge ninguno de los objetivos que ella creía posibles y deseables en esta conmemoración. Y así lo va a manifestar en su crónica del 24 de abril: «después de leer ese programa, lo que parece es que el Centenario se ha escamoteado por arte de truchimanería» (Pardo Bazán 1905c, 266), atribuyendo la difuminación de la propuesta inicial de Mariano de Cavia al abandono y la dejadez, al «vuelva usted mañana» del pasado y del presente: «Sospecho que "lo del Centenario" ha dormido el sueño de los justos hasta el último instante» (Pardo Bazán 1905c, 266), nada ajeno a la práctica habitual: «Son cosas..., cosas de aquí...» (266), algo así como «Este país» de Larra. Todavía relaciona una serie de gestos que podrían haber formado parte del programa celebratorio, pero sabe que eso es ya imposible: «Para festejar así al *Quijote*, más valiera no festejarle, dejarle en su trono ideal» (266), porque el resultado de una conmemoración semejante será ridiculizarse ante Europa, «no por imposibilidad de hacerlo mejor, sino por incapacidad, por frialdad, por atonía, por no atribuir importancia sino a las menudencias de la política de género chico y a los personalismos egoístas, absorbentes» (226). En último término –y eso es *antes* de los días del festejo– lo que comprueba Pardo Bazán es la continuidad y persistencia de ciertos rasgos del carácter nacional que parece imposible modificar. Y, ya concluida la celebración, haciéndose eco de la durísima crítica que presenta como opinión general, escribiría: «El Centenario ha sido, para sus organizadores, tarea de última hora» (330) o, por decirlo con otras palabras, todo se hizo «por el sistema, tan propio de la raza,

del *impromptu*» (1905d, 330), la pura improvisación, un fracaso. Y si antes hablaba de hacer el ridículo «España, en la presente ocasión, se ha expuesto a la nota de cursilería» (330), y no porque no hubiera podido hacerse bien: «era cuestión de querer, de haber seguido, desde el primer día, una dirección fija, independiente de los vaivenes de la política, confiando la dirección de este asunto a personas que solo a él, con dedicación absoluta, se consagrasen» (330), a lo que se añadió, como recordaría todavía el 17 de julio, las situaciones tumultuosas y de cierta violencia como para la actuación de los orfeones, donde hubo «garrotazos, puñadas, coces y tiros» (1905e, 458).

Y tampoco las críticas de Pardo Bazán, a partir de la posición ambivalente que ya vimos, fueron exclusivas. Mariano de Cavia, que había sido nominalmente el promotor de la celebración, se distinguió desde *El Imparcial,* lo mismo que el periódico para el que trabajaba, por una actitud de sincera insatisfacción por el modo en que se desarrollaron las cosas. Así, el día 3 de febrero de 1905, después de la reunión de la Junta organizadora en que se aprobó el programa, publicaba *El Imparcial* un suelto donde se advertía de que «la Junta desistió de llevar al programa determinado proyectos por carecer de tiempo material para desarrollarlos debidamente», donde se alude claramente al programa propuesto por Cavia y al rechazo de la Junta para adaptarlo y promoverlo. El 4 de febrero *El Imparcial* publica un editorial en que se apoya con vigor la celebración, aunque marcando ciertas líneas de fuerza:

> Es preciso, hasta donde la incultura nacional lo permita, que en cada español arraigue el convencimiento de que estas grandes manifestaciones del espíritu tienen valor trascendental y que, a despecho de los que se obstinan en hacer propaganda de un positivismo que rechaza con desdén los impulsos sentimentales, siempre habrá que contar con ellos para toda obra sólida.

El seguimiento que hace el periódico de los efectos del centenario es constante y minucioso, acentuándose los tres días de celebración, en los que parece dolerse y recrearse con el espectáculo que contempla. Por fin, el 10 de mayo, un editorial ofrece un intento de explicación: «Una vez más el espíritu burocrático ha sido obstáculo a la ejecución del programa de los españoles [...] la máquina administrativa es la barricada contra la que chocan y se estrellan las más elevadas intenciones», donde se superponen la ineficacia burocrática y la incapacidad de planificación y respeto de un cronograma. Hay, pues, una obvia aproximación entre los comentarios de Pardo Bazán y los del periódico y Mariano de Cavia (Pardo Bazán 1905d, 330), quienes habían articulado ideas claramente regeneracionistas con la participación del público y un objetivo fuerte de mejoramiento

cultural y social, o sea, de carácter trascendente. No es casualidad que la novelista aproveche una crónica sobre el teatro de marionetas en Madrid, fechada el 11 de enero de 1904, para aludir a quienes la atacan, sea por cuestionar la prisión de Cervantes en Argamasilla de Alba, sea para discutir los orígenes gallegos del escritor (Quesada Novás 2005, 81-82), porque en ese contexto va a revindicar muy apretadamente un programa de regeneración que debería incluir excelentes vías de comunicación, establecimientos fabriles e industriales, higiene, alcantarillado moderno, desinfección constante, agua, muchísima agua, luz, mucha luz, escuelas en número suficiente con buenos profesores, bibliotecas en vez de casinos, gente emprendedora, diputados formales y útiles, párrocos de buenas costumbres y ejemplo, prensa que eduque, enseñe y distraiga, «Todo lo cual deseo muy de veras a los habitantes de Tomelloso» (Pardo Bazán 1904, 42). Pero no hay que confundir la opinión y visión de estas personas con los efectos y la imagen que ofreció la celebración.

Entre quienes se opusieron abiertamente a la conmemoración, y no a nivel individual sino institucional, se encuentra el Partido Socialista Obrero Español. Así, poco después de los festejos cervantinos, *El Socialista* del 12 de mayo de 1905 señalaba:

> ya hemos celebrado el tercer centenario de la publicación del *Quijote*. Si el libro inmortal perdurará a través de las generaciones venideras no les ocurrirá seguramente otro tanto a los escasos y ridículos cuanto impropios festejos organizados para solemnizar la aparición de la genial obra de Cervantes. La organización oficial a cuyo cargo ha corrido la organización del programa no ha podido ofrecer muestra más desdichada de su mal gusto y su imprevisión. Más que homenaje a Cervantes, los pobres actos realizados no han tenido otro objeto que ponerle un afrentoso *inri* (Torres Santos 2018, 154-155).

Esa misma sección reconocería indirectamente el éxito de público y participación que tuvieron las actividades celebratorias:

> En cuanto al pueblo, a la masa innominada, ¡qué decir! Si ha ido en tropel a presenciar los pocos espectáculos que han estado a su alcance, lo ha hecho atraído por la curiosidad simplemente [...] pues la realidad es que el libro del inmortal manco no está difundido ni poco ni mucho entre la masa general del país por culpa de las mismas clases directoras que mantienen en el más completo estado de ignorancia a la inmensa mayoría de los españoles (Torres Santos 2018, 155).

Señalemos aquí, además, no una reacción anticelebratoria antes de la celebración, sino una valoración súper negativa de la misma. Me refiero al diálogo que bajo el título de *El centenario quijotesco* publicó el mismo año de 1905 el padre Juan

Mir y Noguera, hermano del que fuera secretario perpetuo de la Real Academia Española.[1] Los tres personajes del diálogo –Neanisco, Gamantes y Geroncio– conversan sobre todo a propósito de la lengua castellana y de los incontables defectos que caracterizan a los modernos y modernistas; en particular, la profusión de galicismos que invade sus discursos y sus escritos. En ese contexto, el tercer centenario, que hubiera podido y debido ser una exaltación de la letra castiza, del lenguaje puro y castellano de los clásicos y, entre ellos, del *Quijote,* no ha conseguido modificar las prácticas de unas formas de expresión que los galicismos parecen haber invadido sin posibilidad de liberación. Y el centenario hubiera sido la ocasión perfecta para dar principio «a la reforma de la lengua» (Mir y Noguera 1905, 221), pero lo que se ve es que desde el Ministerio de Instrucción Pública hasta las instituciones implicadas en la celebración «no tanto miraban a la gloria de la lengua castiza cuanto a contemporizar con la moda» (221). Los «galiparleros» (222) son los responsables de la conmemoración, y el lenguaje de Mariano de Cavia, «el insigne propagador del actual centenario» (237), es modernista, pero «no huele a cervantino, siquiera el papelista haya alborotado el mundo con su afectada devoción a Cervantes» 238-239). A pesar de esos comentarios y las quejas casticistas que inscribe, en las veladas del Ateneo madrileño (Vadillo Muñoz 2006), Julio Cejador y Frauca dedicó su intervención a «*El Quijote* y la lengua castellana», donde afirmaría que «la lengua castellana es, pues, el archivo, el cerebro, la fantasía, el corazón del pueblo español» (El Ateneo 1905, 121).

Entre las causas de la oposición o reticencia ante la propuesta originada en Madrid se contaba el enfrentamiento de egos superdimensionados, pero también la inevitable confrontación entre las visiones de las diferentes corrientes políticas españolas como acabamos de ver. Una de esas razones fue, además, la perspectiva político-territorial y, como consecuencia, regional o nacional con la que contemplar y juzgar la iniciativa. Aunque en los capítulos siguientes nos acercaremos a las tres nacionalidades históricas de España –Galicia, Euskadi y Cataluña–, baste señalar que algunos grupos y personalidades nacionalistas se opusieron frontalmente a incluir a Cervantes y su *Quijote* en el patrimonio cultural de sus respectivas naciones, en tanto otras corrientes e individuos creyeron que se abría una buena oportunidad para reflexionar sobre el *Quijote*, claro, pero también sobre las relaciones entre las diversas naciones y comunidades del Estado español. A ellos se añadieron quienes defendieron una posición españolista sin importar el lugar en que se encontrasen.

1— Agradezco aquí la amable generosidad del Profesor Jean-Pierre Étienvre por haberme proporcionado en París un ejemplar de este curioso texto, además de otros materiales relacionados con el tercer centenario.

Porque lo que destaca en la propuesta de Mariano de Cavia es, por encima de todo, y más allá del alcance previsible entre los círculos letrados de la península, una aspiración de participación global de la sociedad civil o, por decirlo de otra manera, un deseo de llegar a celebrar a Cervantes y el *Quijote* con una fiesta de dimensiones barrocas y modernas, en cierto sentido semejante e incluso más ambiciosa que la que había tenido lugar en 1881 con el centenario de la muerte de Calderón (Álvarez Junco 2001, 449), la intervención de la España oficial y del pueblo (Riera 2005, 41), y eso desde una perspectiva centralista y unificadora de la diversidad que marcaba al Estado español. Podemos decir que lo más destacable es la ambición de su proyecto, que va mucho más allá de la típica y tópica celebración restringida al ámbito de la cultura, pues, dijo Cavia, había que hacer «la más luminosa y esplendorosa fiesta que jamás ha celebrado pueblo alguno en honor de la mejor gloria de su raza, de su habla y de su alma nacional» (Sawa y Becerra 1905, 93). A esas palabras cargadas de simbolismo cultural y político, Eric Storm añade la siguiente apostilla: «Desafortunadamente para el autor, esto resultó en gran parte un ensueño» (2008, 5), comentario que precisaría de mayor detenimiento y discusión, pero Baker ya afirmó escuetamente que «en buena parte lo consiguió» (2013, 619) y, aparte los casos y posicionamientos que vimos antes, las instancias organizadoras lograron crear una sensación general de celebración y fiesta. Guereña, por su parte, señala muy incisivamente la realidad de los hechos: «Lo que no estuvo a la altura de las necesidades fue como siempre el presupuesto acordado oficialmente» (2008, 157) y transcribe las palabras que en el artículo «Triste homenaje» publicó *El Imparcial* del 10 de mayo de 1905: «El gobierno fracasó, el homenaje parecía organizado por Avellaneda [...] Los que tenían la obligación de organizarlos [los festejos] llevarán sobre sí para siempre la vergüenza del desastre» (Guereña 2008, 164). Responsabilizar al gobierno, que todavía en esa fecha era conservador, podría ser muy bien una estrategia calculada por parte del periódico, de algunos círculos intelectuales, e incluso del partido liberal. No obstante, valorar el éxito o el fracaso de una conmemoración plantea, como tantas otras situaciones, el lugar de enunciación y la posición de quien juzga, y obviamente había sectores, instituciones o individuos que o tenían que celebrar el éxito o querían desmerecer el empeño y la empresa. Ya veremos en los capítulos que siguen el modo específico en que cada nación periférica, o nación sin Estado, reaccionó a la propuesta del gobierno central y llevó a cabo su cometido.

Edward Baker ha sostenido que «el propósito fundamental era transformar el *Quijote* en una representación icónica, en la representación por excelencia, de la nacionalidad española» (2013, 617). Además, vinculaba la conmemoración con el espíritu utópico, o más bien con un espíritu utópico muy concreto, el encarnado por Antonio María Segovia en su *Cervantes. Nueva utopía*, de 1860, apuntando

al «deseo de superar las consecuencias del 98 merced a un *Quijote* que debía ser el punto de encuentro de todos los españoles» (Baker 2013, 618). Moreno Luzón estudia el mito de Cervantes como quintaesencia del genio español en el contexto de lo que califica de «Centenariomanía» (2007, 29) porque, según afirma, «lo quijotesco representaba a España» (31), donde integra las lecturas de Inman Fox y Javier Varela, como las de tantos otros que les precedieron y les seguirían. La celebración tuvo lugar, y aunque la excusa fuera Cervantes y la primera parte del *Quijote*, el objetivo real era festejar el deseo de regeneración –que formularía Ramón y Cajal mejor que nadie en su conferencia «Psicología de don Quijote y el quijotismo»–, a la vez que estimular ese proceso a través de actividades públicas y populares. Storm ha resumido toda la movilización que tuvo lugar:

> Between 5 and 9 May 1905, local committees [Juntas] all over Spain organized historical processions, exhibitions, concerts, and other ceremonies. Schools, universities, and corporations held special meetings to commemorate the masterpiece of Cervantes and innumerable discourses were held. Provincial authors stressed the importance of the contribution of their own town or region to the work of Cervantes. The major journals and magazines also dedicated some pages, and more than once a special issue, to this classic of world literature (2015, 362).

Calificar toda esa movilización como un fracaso parece contradecir la descripción misma. Miguel Sawa y Pablo Becerra (1905) asumirían la redacción de lo que podemos llamar la crónica «oficiosa» y también oficial del tercer centenario, donde la persona interesada podrá encontrar todos los detalles (o casi todos) de la conmemoración –algunas ausencias han sido señaladas por varios estudiosos–, y donde se ostenta sin rubor el machismo patriarcal de los organizadores, así como el centralismo del Estado español y su capital, Madrid, a la que se le dedica el espacio apropiado al lugar simbólico, es decir, un espacio desmesurado. Se hizo notar la implicación de instituciones centrales como el Ateneo de Madrid, la Real Academia Española, la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando, la Escuela Normal Central de Maestras, el Colegio Médico de San Carlos, el Instituto de San Isidro o la Universidad Central de Madrid, pero también las universidades del resto del país, las Escuelas Normales de Maestros y Maestras, los Institutos Generales Técnicos de diferentes ciudades –recordemos que el ministro de Instrucción Pública y Bellas Artes envió orden recomendando la celebración de actos literarios y artísticos en todos los centros docentes–, las Juntas de numerosísimos lugares; las revistas más conocidas –y las menos– dedicaron números monográficos o secciones especiales, como *La Ilustración Española y Americana* (Ayuso Pérez 2007), *Blanco y Negro*, *Revista General de Marina*, *La Lectura*

Dominical, *La Ilustración Artística*, *Revista Penitenciaria*; o periódicos como *La Vanguardia*, e incluso individuos particulares escribieron e hicieron publicar sus aportaciones al centenario; veladas artístico-literarias, exposiciones, representaciones teatrales, procesiones urbanas, batallas de flores, carrozas alegóricas, el concierto de orfeones en Madrid, todo tuvo cabida en la fiesta, y para comprobarlo basta con mirar el breve documental que se puede encontrar en Youtube sobre la procesión madrileña (https://www.youtube.com/watch?v=Ww-zAOgIpek [fecha de consulta 03/04/2024]), que da una buena idea de la magnificencia con que se llevó a cabo la conmemoración y la participación ciudadana. La ocupación cultural de los espacios públicos fue probablemente uno de los gestos más significativos y semiológicamente cargados de ese ritual colectivo. Para los organizadores fue un éxito; para quienes se manifestaron en contra, un fracaso; para la inmensa mayoría, una fecha sin mayor trascendencia. Tal vez pueda ser simbólico de ese momento recordar que en un pueblecito de Teruel, Fortanete, se celebró el centenario con un discurso del maestro de la Escuela pública de niños, D. Manuel Zaera. Y su discurso fue de lo más previsible: abrió con una *captatio benevolentiæ* de libro, siguió la lectura satírica y burlesca de la novela y habló, con cierto cariño, de la biografía de Cervantes. Esa fue la celebración. Pero el recuerdo de la obra y de su autor llegaron a los niños y a los adultos del pueblo.

LA «GENTE VIEJA» Y CERVANTES

Al parecer de algunos críticos, entre ellos Storm (2008, 17) y Guereña (2008, 165), la huella más imborrable del tercer centenario la dejaron las obras de Unamuno, Azorín y Navarro Ledesma, y probablemente tengan razón, pero a ellos los visitaremos más adelante. Porque, antes de acercarnos a lo que pudieron aportar los «jóvenes» o la nueva generación a la conmemoración cervantina, nos parece imprescindible detenernos en lo que dejó la «gente vieja», los «viejos», personajes tan notables como Clarín, Pérez Galdós y Valera, así como lo que dijeron algunos letrados regeneracionistas, aunque se trate de notas sueltas o de ideas no plenamente desarrolladas. Porque antes de que llegue el tercer centenario, y en el contexto en el que surge el regeneracionismo, es decir, la España de la Restauración que sigue a la Gloriosa revolución de 1868 y a la primera experiencia republicana de 1873-1874, la España del desarrollo industrial y capitalista con un régimen de propiedad rural en el que domina el latifundismo –o el minifundismo en tierras

gallegas–, del sistema político instaurado por la alternancia y el caciquismo, del sistema educativo general que avanza con ciertas dificultades, del analfabetismo generalizado en la población rural que constituye la mayoría de la población, de la Institución Libre de Enseñanza y el creciente interés y estudio de la ciencia y el positivismo, la España que estaba siguiendo los mismos pasos que el resto de Europa occidental, aunque los diera con su propio calzado y sus meneos específicos, en ese contexto son varios los intelectuales y letrados que en sus intervenciones y escritos incluyen una reflexión cervantina y en particular quijotesca. La insatisfacción frente a la realidad nacional –que ya había marcado a letrados y escritores de los decenios e incluso siglos anteriores– y el anhelo de ofrecer o al menos presentar propuestas alternativas enfocadas en la reforma, el cambio y el progreso en un sentido liberal y burgués es el motor que anima al núcleo de intelectuales que abarcamos bajo la etiqueta de regeneracionismo.

Inman Fox dedicó un capítulo de *La invención de España* a los regeneracionistas, y señalaba, tomando a Tuñón de Lara como referencia, que el comienzo de esa movilización civil y letrada podría llevarnos a Lucas Mallada y su libro *Los males de la patria y la futura revolución española*, de 1890. Según Fox, para Mallada «los españoles padecen los siguientes defectos: son soñadores, poco prácticos, perezosos, rutinarios, ignorantes, altivos, ligeros y fatalistas. Así es que ataca vigorosamente el prototipo "quijotesco"» (1997, 58). Pero Mallada se acoge al *Quijote* para señalar casi desde el principio un rasgo identitario nacional que marca el resto de su reflexión crítica y le sirve de base para sus propuestas de reforma. Y es que el defecto que afecta a todas las clases sociales es, según Mallada, la *fantasía*:

> La patria de don Quijote es un país de soñadores; por lo mismo que aquí se sueña tanto hay necesidad de dormir mucho, y sin embriagarnos con opio, como los chinos, estamos viendo visiones y en ilusión perpetua, sin despertar de nuestra modorra. Sin duda alguna nos consideramos felices con nuestra soñolencia… volveré a la palabra, con nuestra *fantasía* (Mallada 1890, 31),

ese valor que, para Pérez Galdós al recordar a Cervantes, constituía la fuente de la que había surgido la «sublime fábula que comprende y resume todos los elementos poéticos de las letras castellanas» (1868a, 3) y que caracteriza a la nación, pues el *Quijote* nos sirve para presentarnos «a los ojos de Europa como el pueblo de más inventiva, como la raza más ingeniosa y de más riqueza de fantasía» (1868b, 1). La fantasía se le presenta a Mallada, por el contrario, como la causa primera y principal de los males de la patria: el laberinto de la administración pública, el ser proyectistas y holgazanes, el lujo de fiestas, romerías y ferias, el

creer que España es un país privilegiado, el reclamar un puesto de honor entre las grandes naciones, el esperar ser los redentores de África y el cerrar los ojos y los oídos para no escuchar la verdad.

Y no es casual que al poner el énfasis en ese defecto hable de España como la patria de don Quijote, porque en él se concentran todas las fantasías habidas y por haber; el personaje de Cervantes es, en efecto, el paradigma mismo de la fantasía, como veremos más abajo. Salir de esa ensoñación exige entonces un plan que solo puede llevarse a cabo aceptando ver y escuchar la verdad, impregnarse de realidad, para ponerse en movimiento hacia la solución de los auténticos males nacionales. Puesto que el mayor mal de la patria es la pobreza del suelo y la sequía, los proyectos hidrográficos serían uno de los componentes esenciales de la recuperación del país. La torpeza de los españoles, asociada a la corrupción y el decaimiento general de la época, solo parece dejar abierta la puerta para un cambio en la dirección social, económica y política que debe ir a la clase media burguesa (Fernández Clemente 1999, 28). A eso Mallada añade su interés y preocupación por el diseño y organización de las ciudades, por lo que propone cambios urbanísticos en Madrid, por ejemplo. La regeneración debe abarcar una diversidad de aspectos para que sea efectiva y ayude al progreso.

El mismo Inman Fox estudia con perspicacia cómo Joaquín Costa, con una visión crítica radical sobre los problemas que contempla en la España de su momento y que incluyen el mal gobierno, la situación del campo y los regadíos, el atraso científico, la incultura y el analfabetismo, recurre a la figura del Cid, a un artefacto cultural, para explorar rasgos de la identidad nacional. Y, según Fox, Costa propone no buscar las teorías políticas en el *Cantar de Mío Cid*, sino en los romances, donde «aparece un Cid demócrata, enemigo del absolutismo y respetuoso de la justicia» (Fox 1997, 60), ya que la justicia «tiene su momento culminante en la jura de Santa Gadea» (Fox 1997, 61). De esa manera Costa quiso contraponer «un Cid civil, servidor del derecho y liberal, al Cid guerrero y respetuoso de su rey» (Fox 1997, 61), y, como consecuencia, la famosa «doble llave al sepulcro del Cid» se refiere a ese Cid guerrero, y no al otro. Sin embargo, Fox no aborda la relación de Costa con Cervantes y el *Quijote*, y no porque él no expusiera en alguna que otra ocasión una concepción clara del papel que el *Quijote* (y don Quijote) representaba en su imaginario. En efecto, López Calle recupera a Costa como quien presenta a don Quijote «como símbolo de España y del modo de ser de los españoles [...] don Quijote aparece ahora como la encarnación literaria del destino y misión de España, "sublime Quijote de las naciones", y de los españoles en el concierto internacional, como la clave de nuestra actuación histórica en el pasado y de nuestro papel en el presente y en el porvenir» (López Calle 2008).

En 1883, en su discurso ante el congreso de Geografía colonial, «El porvenir de la raza española», Costa personificó en don Quijote una visión embellecida y justificada del imperialismo español, visto con gran optimismo como el rival del imperialismo británico: «la humanidad terrestre necesita una raza española grande y poderosa, contrapuesta a la raza sajona para sostener el equilibrio moral en el juego infinito de la historia» (López Calle 2008), pues ese equilibrio se rompería o sería imposible

> si al lado del Sancho británico no se irguiese puro, luminoso, soñador, el Quijote español, llenando el mundo con sus locuras, afirmando a través de los siglos la utopía de la Edad de Oro y manteniendo perenne aquí abajo esa caballería espiritual que cree en algo, que siente pasión por algo, que se sacrifica por algo, y que con esa pasión y con esa fe y con ese sacrificio hace que la tierra sea algo más que una factoría y que un mercado donde se compra y se vende… (López Calle 2008).

La conclusión de su propuesta es «fomentar el crecimiento y expansión de la raza española» (López Calle 2008). Más adelante, la raza española no parece sino un elemento complementario de todas las razas existentes que en su globalidad alcanzan la armonía del mundo. La función que Costa atribuye a don Quijote en su amplia visión imperialista no es otra que la de aportar un toque de humanidad al mercado capitalista o verlo «como personificación del imperialismo civilizador de los españoles frente al imperialismo depredador de los anglosajones» (López Calle 2008), de «un idealismo civilizador y generoso» (López Calle 2008) que desvela su alineamiento político en favor de la intervención de España en el reparto de África o ese llamado despertar africanista (Huguet 2008, 2) –postura a la que se asociará Ganivet proponiendo, al estilo quijotesco, una nueva salida de España esta vez en tierras africanas–, como así sucederá mediante la ocupación de los territorios del Muni y el Sahara Occidental. Con razón afirma Archilés: «No por casualidad el "Regeneracionismo" fue profundamente africanista desde sus orígenes costistas» (2012, §5); es más, Costa desempeñó «la función de impulsor del moderno africanismo» (Archilés 2012, §16) justificándolo ante el congreso de la Sociedad Española de Africanistas en 1884, entre otras razones, por un cierto parentesco étnico o proximidad racial. Antes, pues, del Desastre y como parte de un programa de regeneración nacional, Costa recurre a don Quijote para reforzar un imperialismo expansivo español que se torna hacia la frontera meridional y las zonas del Atlántico africano, y enmascararlo tras una imagen de civilización, espiritualidad y nobleza que, la historia lo demuestra, ningún imperio tuvo nunca.

Clarín realmente no quiso escribir sobre Cervantes y el *Quijote*; tampoco tuvo tiempo suficiente, muerto, como se sabe, a los 49 años de su edad. En una publicación póstuma, *Siglo pasado,* que apareció el mismo año de su fallecimiento, o sea 1901, Clarín incluyó un trabajo de unas nueve páginas que tituló «Del *Quijote*. Notas sueltas». En realidad, lo que nos entregó Clarín fue la elegía por una ausencia: la del grande hombre que, sabiendo leer la naturaleza y todo su simbólico misterio, conociera a Cervantes y nos hubiera regalado su interpretación, su comentario, su adoración, su disfrute y su penetración del *Quijote*. ¡Envidia de Shakespeare, a quien admiraron Schlegel o Goethe! «El *Quijote* no lo ha visto, como él merece, ningún Goethe» (Clarín 1901, 65). Y, entre otras razones, porque para penetrar en el *Quijote* hay que conocer el español tanto como un nativo culto y leído, porque «no se puede penetrar todo lo que en idea-forma y en forma-idea vale el *Quijote* sin tener el castellano en los tuétanos» (65), afirma el escritor, a pesar de que «lo común es que los más sustanciales y *originales* de esos elogios se refieran a la quintaesencia quijotesca, más o menos simbólica y subjetiva» (66). Y en ese territorio no está el *Quijote*, porque el mérito de la obra «es un mérito estético, literario, que *brota* en la *forma*, aunque viene de muy adentro» (66). Y entre los españoles, «ningún gran pensador, crítico o poeta, ha estudiado profundamente a Cervantes» (68). La erudición que ha ilustrado la vida y obras de Cervantes es una pieza clave en nuestro conocimiento del autor, pero no es eso, no es eso. Según Clarín: «Cosa rica sería, en efecto, un libro de Valera dedicado al *Quijote por dentro*, y acaso es el español de hoy más a propósito para tal empeño» (69), opinión que a González Cuenca le hace expresar sus «dudas de que pueda mantenerse en todos sus extremos» (2005, 10), sobre todo por lo que le parece una oposición entre el ideario estético de Valera y el que supone inscrito en el *Quijote*, y por la diferente «peripecia vital» (González Cuenca 2005, 10) de uno y otro, es decir, supongo, por el desahogo económico de Valera y las mitificadas desventuras y pobreza de Cervantes.

Valga decir que dos puntos apoyan la sugerencia de Clarín: 1) el énfasis que pone en la estética, en la forma, aunque viene de muy adentro; y 2) el lugar central que ocupa la lengua castellana, por lo que, en su momento, difícil sería encontrar otro candidato que Valera, aunque eso a González Cuenca le parece poco para comentar adecuadamente a Cervantes. Es posible. Contrapone González Cuenca a Valera con Manuel de la Revilla, quien, dice, «hila más fino» (2005, 13), aunque tal vez olvida que el propio Valera asume que «Se dirá, sí, que yo pongo una contradicción radical entre el intento premeditado del poeta y su inspiración o instinto semidivino. A esto respondo que la contradicción es solo aparente» (2005, 194). Pero, en último término, la gran ausencia es la del libro

que debería haber escrito el propio Clarín, quien, en su «soñado atrevimiento» (Clarín 1901, 71), se imagina estimulado por Menéndez y Pelayo y otros que lo creyeran maduro para tal empresa, «con prudencia, sin sobresaltos de neurasténico» (Clarín 1901, 71). Nada apunta a una interpretación identitaria o nacionalista, pues sus notas sugieren la percepción estética y literaria compartida con Valera, Pardo Bazán o Galdós. Tiempo y ambición: «Siempre que vuelvo a leer *nuestro libro*, la *Biblia profana española*, veo en él cosas nuevas, cada vez más sustanciosas, más profundas. El libro siempre dice lo mismo, pero yo lo voy entendiendo más y mejor, según la vida va enriqueciendo mi experiencia con acciones y pensamientos» (1901, 71), usando esa expresión que Díaz de Benjumea atribuyó a Washington Irving: el *Quijote* como «la Biblia en lo profano» (2005, 39). Materiales para escribir una obra que no fuera una medianía, terror y desafío que no pudo llevar a cabo, frenos mentales de Clarín. Mientras tanto, «bueno será que D. Juan Valera, que *llegó joven a la vejez*, nos deje algo de lo que a él le hace pensar y sentir el *Quijote*» (1901, 72). Y sobre lo que Valera quiso y pudo decir volveremos más adelante.

La persona que ejemplifica mejor que nadie el interés intelectual por Cervantes y la aplicación de una profunda inmersión en el mundo cervantino y quijotesco a su escritura, tanto de ficción como periodística, fue Pérez Galdós. Se habla de dos artículos del novelista en *La Nación*, diario progresista, en 1868 que serían vueltos a publicar en *Vida Nueva* los días 30 de octubre y 6 de noviembre de 1898 (Bush 1980, 8; Varela Olea 2009, 158), pero Peter B. Goldman (1971) habló de dos artículos y un fragmento. Yo solo he encontrado un artículo que se pueda llamar así; en la sección Variedades hay un artículo firmado por Pérez Galdós y titulado «El aniversario de la muerte de Cervantes (1616-1868)», que va al final de la quinta columna de la página 2 y casi cuatro columnas de la página 3 en el número 745 del año V, del jueves 23 de abril de 1868. Puesto que el novelista parecía ser responsable de la sección Revista de la semana, que suele ocupar la primera página, en ese lugar –pero sin llamarlo Revista de la semana– del número 746 del año V, del 24 de abril de 1868, aparece sin firmar un texto que ocupa la mitad de la primera columna titulado «La patria de Cervantes» y que es fácil suponer es de Galdós. Por último, en la Revista de la semana del número 748 del año V, fechado el 26 de abril de 1868, aparece un último fragmento sin título entre el final de la quinta columna de la primera página y el comienzo de la primera columna de la página dos donde Galdós comenta la celebración de una misa de réquiem en memoria de Cervantes en la iglesia de las Trinitarias. Hay otros lugares en sus artículos para *La Nación* donde Galdós menciona a Cervantes, pero sin dedicarle ninguna atención específica.

La primera preocupación de Galdós en el 252 aniversario de la muerte de Cervantes es precisamente el tema de la conmemoración, del recuerdo. O mejor de su ausencia. Porque en el día que debía recordarse la muerte del escritor «ninguna manifestación académica ni popular recordó a los españoles los deberes de gratitud y estimación que los pueblos tienen para con sus hombres eminentes. Estas manifestaciones son la medida justa de la cultura de una nación» (Pérez Galdós 1868b, 1). Idea que desarrolla en otro lugar al señalar el desinterés público por la casa donde murió Cervantes, la pérdida de sus restos fúnebres, el mérito de la iniciativa privada, o de «la generosidad y [el] patriotismo de un particular» (1868a, 3), que dio como resultado la estatua de 1835, que «es gran cosa como obra del dinero particular; pero es miserable e indigno como testimonio de la nación y de la capital en que se ha erigido» (1868a, 3). Porque la estatua de Cervantes no logra dar forma a la grandeza de un hombre incomparable que acompañó la grandeza de la Monarquía ya que «casi siempre van unidos el apogeo de una nación y la gloria de un hombre [...] hombre que se presenta como la expresión individual de su época, que parece reflejarla y compendiarla, siendo su guía o su retrato, su lumbrera o su expresión» (1868a, 3). Y, sin la menor duda, para el novelista canario Cervantes «simboliza en una persona el apogeo de España en la segunda mitad del siglo XVI, apogeo puramente militar y literario» (1868a, 3). La época –y notemos que se trata de la segunda mitad del siglo XVI, periodo que ocupa la mayor parte de la vida de Cervantes– «tiene una expresión exactísima en la obra de Cervantes y en su vida; en su vida, esa otra serie de *aventuras sin ventura* en que aquel espíritu superior tuvo que habérselas con tantos trasgos» (1868a, 3). Sin embargo, no es solo Cervantes quien expresa o representa la nación y la época, también el personaje: «*Don Quijote*, queriendo arreglar todos los entuertos del mundo con su nunca vencida espada; Cervantes, muriéndose de hambre mientras atesoraba las más ricas facultades intelectuales que caben en nuestra naturaleza, nos dan la medida del estado social de la España de entonces» (1868a, 3).

Esa España que reconstruye Galdós, o que imagina como el espacio del Cervantes que escribía el *Quijote*, se recorta como un ejemplo:

> demasiado emprendedora, más por afán de gloria que por bien de propios y extraños; demasiado espiritualista; de más imaginación que cálculo; más inclinada a los bellos éxtasis de la gloria que a las ocupaciones prácticas de su vida interior; sublime soñadora, más amante de ser respetada y temida fuera que de ser rica y feliz en casa; grande por la creación y el valor; loca con esa hermosísima y disculpable demencia de la juventud y del genio; embellecida y afeada a la par con todos los extravíos y virtudes que son atributo de los héroes y los poetas (1868a, 3).

Nación que, como le reprocharían algunos autores de las naciones periféricas, no muestra ningún interés por lo práctico, ni por la riqueza y el bienestar y la felicidad del pueblo, perdida en la imaginación, los éxtasis, los sueños y la demencia (se puede contrastar con Varela Olea 2009, 158). La identificación que proyecta Galdós entre la novela y la realidad histórica, o «ese paralelismo entre las aventuras y desventuras de don Quijote y las de España y los españoles» (López Calle 2008), es incluso emocionante, como lo atestigua hablar de Luis XIV como «nuestro *Caballero de la Blanca Luna*» (Pérez Galdós 1868a, 3): la historia realmente vivida o sufrida se lee bajo la máscara de la literatura. Y si la derrota de don Quijote se ve anticipada por el nacimiento del futuro Rey Sol, la decadencia de las letras, la hegemonía del mal gusto, también se anticipa porque la muerte de Cervantes «señala en las letras españolas una notable transición» (3), en la que avanzaban, con ciertas excepciones, todos los extremos alimentados por el Barroco. Lo que destaca Galdós es el tremendo contraste entre la España en que vivió la mayor parte de su vida Cervantes y el cambio que se sintió en los últimos años, en los que los síntomas y la conciencia que algunos tenían de la decadencia eran ostensibles, pero sobre todo después de su muerte, y por eso habla de las letras en tiempo de Cervantes y después de Cervantes.

Galdós subraya con énfasis la universalidad, la consagración y canonización de Cervantes, porque ese español «es hoy todo nuestro orgullo y la más imperecedera y legítima de nuestras glorias» (1868a, 3). La historia llevó a que Europa ya no le tuviera miedo a España, y a que en sus dominios sí se ponga el sol. Y en ese cambio radical de las relaciones interimperialistas y de la geopolítica europea, el *Quijote* se recorta como el único territorio que ninguna potencia ha podido arrebatarnos, pues «por él nos respetan, y por él nos aman los extraños que han sido nuestros enemigos» (1868a, 3). Perdido el imperio en su casi totalidad en tiempos de Galdós, se pregunta este: «Quién sabe lo que sería de nuestra reputación en el mundo, quién sabe el concepto que merecería nuestra raza, si en la mente de todos los hombres no se unieran continuamente la idea de la nacionalidad española y el nombre de Cervantes» (1868a, 3); es más, solo en ese espacio imaginario en que se plasman «todos los movimientos y aspiraciones de la actividad humana» (1868a, 3), en esos dominios irreales y fantasmagóricos, afirma con contundencia Galdós, «¡no se pone ni se pondrá nunca el sol!» (1868a, 3), donde parecen resonar, muchos años antes del artículo de Cavia en 1903, las palabras que Carlyle dictó en 1840 y publicó en 1841:

> Consider now, if they asked us, Will you give-up your Indian Empire or your Shakespeare, you English [...] Officials would answer doubtless in official

> language; but we, for our part too, should not we be forced to answer: Indian Empire, or no Indian Empire, we cannot do without Shakespeare! Indian Empire will go, at any rate, some day; but this Shakespeare does not go, he lasts forever with us; we cannot give-up our Shakespeare! (1966, 113)

Galdós, sin embargo, va a dar un paso más en relación a Carlyle: convierte el territorio imaginario de *Don Quijote* en un imperio que sustituye el imperio territorial ya clausurado, pues «sobre estos dominios no se pone ni se pondrá nunca el sol» (Riera 2005, 19). Tal vez, como dice Riera, esas asociaciones «se nos antoja[n] pasto de polillas» (2005, 19), pero lo cierto es que en la época «fueron considerados emblemas nacionales» (2005, 20), lo que explica que para algunos españoles la lectura y reivindicación de *Don Quijote* sirviera para «buscar consuelo colectivo para la recuperación de unas señas de identidad» (2005, 20) que reconstruiría y afianzaría el idealismo, el honor y la caballerosidad de los españoles. Las derrotas del ejército y la armada españoles parecían ofrecer una línea de continuidad, según Lili Litvak, con las de Sedán en 1870 y Adua en 1896 (Riera 2005, 20), pero también con la campaña española en Melilla en 1893 contra las cabilas del lugar o la «guerra de Margallo», que varios periódicos catalanes van a poner de relieve. O tal vez resuenen, más en concreto, las palabras que había empleado Díaz de Benjumea en *La estafeta de Urganda*: «me atrevo a decir que "no se pone el sol para su fama"» (Riera 2005, 39). López Calle sostiene que Galdós «encuentra en el *Quijote* la clave de nuestra grandeza y de nuestra decadencia y en don Quijote la personificación de las mismas» (2008), en una lectura que personalmente no acabo de ver en el artículo galdosiano.

Galdós ofreció numerosos comentarios sobre el *Quijote* en boca de personajes de sus novelas y episodios nacionales. Y ha llamado la atención de varios estudiosos las opiniones que expresa Gloria en la novela homónima, una mujer de dieciséis años que ha podido moverse libremente por la biblioteca paterna, en la que no han entrado libros publicados en los últimos cuarenta años ni en Francia ni en España merced a un cordón sanitario impuesto por la autoridad paterna. Sus lecturas le permiten trazar una clara visión de lo que se le presenta como la honda división de la nación, que en su caso sigue la dualidad marcada por la lectura romántica del *Quijote* entre idealismo y materialismo. En efecto, por un lado se halla «una realidad baja y común, compuesta de endémica miseria [...] la gran masa de la nación» (Pérez Galdós 1877, 41); por la otra, «un mundo moral superior» formado por todas las élites de la sociedad; se enfrentan quienes «piden pan, destinos, bienestar material, y no hallando quien se lo dé, roban lo que pueden» (1877, 41); los otros «piden gloria, amor exaltado, profunda fe, religiosidad, caballerosidad, justicia perfecta, bondad perfecta, belleza perfecta» (1877, 41). Esa sociedad

escindida no puede alcanzar el acuerdo, la armonía. Y sobre esa profunda escisión social, material, ideológica y en último término política, «no podía llegar nunca a encontrar una base firme en que asentar su edificio moral y político» (1877, 41); don Quijote y Sancho Panza, reconoce Gloria como explicación de lo que solo puede verse como fracaso en la construcción de la nación, «no llegaron a reconciliarse nunca» (1877, 41). La única vía de unificación, reconciliación y regeneración nacional pasa por tanto por lo que en términos de Madariaga muchos años después sería la quijotización de Sancho y la sanchificación de don Quijote (Dotras Bravo 2008; Fernández Gallardo 2023, 129). O, en palabras de Gloria, el caballero debería aprender de y con Sancho «a ver las cosas con su verdadera figura y color natural» (Pérez Galdós 1877, 42), lo cual le hubiera permitido realizar algunos de los «pensamientos sublimes que llenaban su grande espíritu» (1877, 42); en cuanto al escudero, Gloria calla y no prosigue su deducción lógica ante las sonrisas irónicas y condescendientes de los graves amigos varones de su padre, pero podríamos suponer que Sancho debería elevar su mirada y acercarse a alguno de esos pensamientos sublimes para alejarse del ras de suelo en que se mueve. Y si esa aproximación al *Quijote* permite hablar de una anticipación de la interpretación psicológica del libro (López Calle 2008), se impone contextualizar las palabras de Gloria, pues, una vez solos, su padre la reprende afablemente y la convence, por ser mujer, de su incapacidad para pensar cosas tan elevadas; poco después Gloria le agradece irónicamente a Dios «¡haberme revelado a tiempo que soy tonta!» (Pérez Galdós 1877, 43).

En 1905 hay que suponer que Galdós fue solicitado desde numerosos lugares: físicos y literarios. Al parecer, todo lo que escribió el año del tercer centenario fue una entrega para *La Prensa* de Buenos Aires en forma de carta dirigida a Francisco Grandmontagne Otaegui, además de un breve billete enviado a la ciudad de Alcalá de Henares para *no* participar directamente en los actos de la conmemoración del tercer centenario (Sawa y Becerra 1905, 292); una nota que ponía el acento en el significado de la ciudad que vio nacer a Cervantes y cuatro lugares comunes sobre el papel del castellano y el crecimiento de la lengua y la salida del hidalgo al mundo. La carta-artículo para *La Prensa*, de la que Galdós era colaborador regular, demuestra que el novelista no había vuelto a reflexionar muy detenidamente en su visión del *Quijote* más allá de lo que había escrito muchos años antes. Insistía en esa carta-artículo en la dualidad y continuidad de la identidad española tal y como la había representado Cervantes, esa mezcla de idealismo y materialismo de base romántica que permanecería para siempre como signo de la nación. En esta ocasión, sin embargo, lo que va a enfatizar Galdós es precisamente que esa identidad, trasmitida por la lengua impuesta de los colonizadores, es el factor de

unión de la comunidad hispano-trasatlántica. Después de la conquista imperialista por los EEUU de lo que habían sido las últimas colonias españolas, Galdós parece reivindicar una cierta fraternidad entre los pueblos que siguen hablando castellano –olvidando a las comunidades que tenían lenguas originales que nunca habían desaparecido–, proyección personal de la idea de la Hispanidad que articularía una aspiración «conquistadora» presente en la mentalidad política de los gobiernos españoles. Pero esa actitud arranca de un reconocimiento «objetivo» de la posición que el mundo hispánico en su globalidad ocupa en la geopolítica de comienzos del siglo XX, o sea, una posición periférica y secundaria o, como dice él mismo: «Toda la rama, que bien podríamos llamar *cervántica*, está bastante lejos de ostentar ante el mundo una influencia o preponderancia directora» (García Sánchez 2005, 16), perífrasis rebuscada para confirmar la pérdida de posición hegemónica de España en el mundo de ese tiempo. Y, lejos ya de ocupar el lugar que la Monarquía hispánica había ostentado en el siglo XVI, ahora solo queda la mitificación de una unidad espiritual fomentada por el uso de la lengua impuesta por los invasores y colonizadores.

Y antes de llegar a Valera se impone recuperar la mirada intelectual, crítica y militante, que Pardo Bazán pone sobre Cervantes en este tercer centenario. Ya hemos visto la reacción ambivalente y escéptica que muestra ante la convocatoria de una celebración nacional. Y no por no creer que ese centenario debía conmemorarse, sino por la intuición pesimista de lo que podría ser un bodrio o el fiasco de una ocasión perdida. Me interesa, sin embargo, destacar cómo, en su crónica regular para *La Ilustración Artística* de Barcelona, inserta comentarios que, en ocasiones, son resultado de reflexiones de largo alcance a propósito de Cervantes o el *Quijote*. Por ejemplo, el 30 de enero de 1905 se aproxima a una imagen del escritor en la que su retrato se recorta como el de un contemporáneo de «libre y anárquica existencia» (Pardo Bazán 1905, 74):

> Nadie menos adaptable que Cervantes al espíritu académico. Él era, en plata, un bohemio, y lo mejor que hizo, sus grandes aciertos instintivos, se deben al roce y trasiego de su vida bohemia, aventurera y errante. No hay escritor a quien peor le siente la altanera golilla, porque no solo tuvo, compelido por la ruda mano de la necesidad, que bajar infinitas veces la frente, sino que en sus correrías, en sus trabajos y andanzas, debió de usar, más bien que la golilla, el sencillo cuello sin escarolados ni almidones [...] Cervantes se echó al mundo a conocerlo y saborearlo, como se echaban entonces los viajeros [...] El alma de Cervantes es la de un vagabundo literario, adverso a la pedantería, que se confiesa ingenio lego, que ha leído sin orden, que ha sido soldado, que ha estado al servicio de los poderosos, sin encogimiento servil, y que se ha mezclado con

> villanos y populacho, hampones y pícaros, sin perder sus instintos de hidalguía, su percepción de lo elevado y lo elegante de su época (1905, 74).

Como escribe Quesada Novás, aquí Pardo Bazán dibuja a Cervantes «bajo el prisma de la escritora que ha querido ser, es decir, aquella que retrata de forma fidedigna su época, para lo que resulta imprescindible esa observación y esa convivencia con la realidad social que achaca y elogia en Cervantes» (2004-2005, 86). En realidad, la escritora no quiere acercarse al autor del *Quijote* como una erudita o cervantista profesional y oficial, aunque eso no le impide escribir: «Sí, yo veía el Centenario del *Quijote* revestido de toda la excepcional, incomparable importancia que le presta la gloria del autor en quien propios y extraños nos han simbolizado, encarnado y representado, suponiendo que en tal libro y tal hombre se encierra la esencia de nuestra nacionalidad, nuestra psicología colectiva» (1905c, 266), pero nótese cómo se distancia de esas consideraciones simbólicas, identitarias y nacionales.

A pesar de todas las reticencias que mostró la escritora antes de la celebración del tercer centenario, según explica en su crónica para *La Ilustración Artística* del 22 de mayo, ella también va a participar, eso fue al parecer el 15 de mayo, o sea que ya *había participado,* con una conferencia –un poco al estilo autoconsciente y crítico del Larra de «Vuelva usted mañana»– que sufrirá de los mismos defectos que la organización y celebración de los festejos, la precipitación, la falta de preparación, la improvisación. En efecto, escribe ahí que va a intervenir en una velada de la Unión Ibero-Americana

> de que tuve noticia con dos días de anticipación [...] Puédese repentizar un brindis en animado banquete, puédese lucir con cuatro palabras al aire en cualquier circunstancia eventual, sin preparación alguna; pero cuando nos cubre el techo del paraninfo de la Universidad Central, y se trata de Cervantes, de la magna tradición clásica nacional, identificada con el espíritu de la patria, es desconsolador no disponer sino de horas, no poder abrir un libro, no poder repasar la materia, no recogerse (Pardo Bazán 1905d, 330).

El anuncio podía leerse, entre otros periódicos, en *La Época* del 13 de mayo, página 2, «Noticias del centenario», donde se anunciaba que tomarían parte «Rubén Darío, Balbín de Unquera, Vargas Vila, Méndez Bejarano, Ferrari, Dª Emilia Pardo Bazán, Jiménez Campaña, Armiñán, Fernández Güel, obispo de San Luis de Potosí, conde de Reparaz, Pérez Triana y algún otro», e incluso se sugería que el acto podría ser honrado por S. M. el rey. En realidad, según la reseña del acto que se publicó el mismo día 15, los discursos más aplaudidos fueron los de Pardo Bazán y Carmen de Burgos y Seguí, «Colombine». Un inciso sobre Rubén Darío, porque, según Sawa y

Becerra (1905, 276), leería en esta velada el poema «Helios»; por otra parte, Darío participaría en el ciclo organizado en el Ateneo, donde presentaría su «Letanía de nuestro señor don Quijote», que obviamente no se leyó en el paraninfo de la Universidad Central (Rovira 2016, 239), sino en la sede del Ateneo que estaba en la calle del Prado 21. Guzmán Guzmán encontró en el Archivo de la Real Academia Galega seis cuartillas mecanografiadas que, según Ezama Gil, la escritora había publicado, sin reconocerlo, en la crónica del 22 de mayo (Ezama Gil 2013, 134). Y por las referencias que proporciona Guzmán Guzmán, parece más que plausible que se trate de ese texto pues, como dice la estudiosa, «es una conferencia que se podría calificar como de asunto filológico, ya que la autora reflexiona sobre la lengua española, sus dialectos y su pervivencia en la posteridad» (2014, 86).

Y, en efecto, la conferencia no habla del *Quijote* más que colateralmente, pues el centro de atención es la lengua como factor de unificación y fraternidad entre España y las naciones hispanoamericanas, asunto que aparece en varios autores como expresión quizás de una obvia frustración compensada por un deseo de continuidad desplazada al ámbito lingüístico, que era el único todavía accesible. No esquiva la escritora la realidad lingüística del país, es decir, su diversidad: «Se me dirá que dentro del organismo nacional de España provincias enteras ni hablan el castellano sino oficialmente. Para que esta consideración no nos lleve demasiado lejos, diré que tenemos mil medios suaves, orgánicos, de mantener a esas provincias incorporadas a la patria» (1905d, 330), punto más que discutible desde la perspectiva de las naciones periféricas, pero con América «nuestra única defensa es la comunidad de lengua» (1905d, 330). A diferencia de otros letrados peninsulares que verán en las variantes del español americano una pérdida o una corrupción, Pardo Bazán las considera sin dudarlo un enriquecimiento. La importancia de Cervantes es haber escrito en «el momento culminante de la fijación del castellano como lengua a la vez popular y literaria» (Pardo Bazán 1905d, 330), abierta a la incorporación de americanismos porque América posee su propio mecanismo de autodefensa –y de creación, podríamos añadir– de la lengua. La demografía parece garantizar la perduración de la lengua castellana en América, «cuyo monumento más respetado y conocido es el *Quijote*» (1905d, 330). La amenaza a la supervivencia del español en las naciones americanas se sitúa en la posición secundaria o periférica de España respecto al desarrollo del comercio, la riqueza, la actividad económica, que son estímulos para la expansión. Se lamenta Pardo Bazán de la insignificancia del mercado editorial español en los países de América latina y parece intuir que ahí se puede encontrar el futuro oscuro del castellano, pues el texto se cierra con un cierto fatalismo para que no llegue el día en que las naciones de habla española conviertan a Cervantes y demás escritores peninsulares en «literatura de

extraños, en habla de los menos» (1905d, 330) o «habla de minoría» (Guzmán Guzmán 2014, 87). Como veremos en el capítulo segundo, Pardo Bazán participó en el centenario del *Quijote* en la comunidad gallega, pero también con un texto que elude el *Quijote*, que solo se le acerca de refilón. Habrá que esperar hasta el centenario de la muerte de Cervantes, en 1916, para que ofrezca un extenso comentario centrado en la novela cervantina.

Muy próximo por edad a Pardo Bazán, aunque muy lejano por su campo de actividades profesionales, se sitúa Santiago Ramón y Cajal, que sería el conferenciante elegido por el Colegio de Médicos de San Carlos de Madrid para que hablara el 9 de mayo en la sesión conmemorativa que el Colegio le dedicó a Cervantes, aunque también el ministro de Gobernación, Augusto González Besada, dictó ese día su propio discurso titulado «Aptitudes de Sancho para gobernar la ínsula Barataria» (1905), que publicaría suelto sin pie de imprenta. El discurso de Ramón y Cajal está claramente dividido en dos partes: la primera la consagró a la psicología de don Quijote, a «puntualizar los rasgos psicológicos sobresalientes del protagonista» (Sosa-Velasco 2007, 51), que parece superponerse a la de Cervantes persona histórica, a quien tilda de romántico, y, obviamente, no fue mucho más allá de lo que habían dicho –y así lo reconoce– Menéndez Pelayo, Revilla, Valera e incluso Navarro Ledesma. De modo parecido a otros letrados, Ramón y Cajal se lamenta de que, fuera de las fases más exultantes –gloriosas para la Monarquía hispánica– de la historia, faltaran quijotes y sobraran sanchos. La segunda parte, sin embargo, trata de ahondar en el quijotismo. Para ello, rechaza la asociación entre quijotismo y «empresas y aspiraciones españolas que no fueron coronadas por la fortuna» (2005, 36) –entre ellas, o la primera y más significativa de ellas, el Desastre–, lo mismo que descarta que «la ignorancia, el aturdimiento y la imprevisión constituyan la esencia y fondo del quijotismo» (2005, 36). Para él, el quijotismo «simboliza el culto ferviente a un alto ideal de conducta, la voluntad obstinadamente orientada hacia la luz y la felicidad colectiva» (2005, 36), es decir, el ímpetu utópico que conduce a la grandeza. Desde una perspectiva eurocéntrica e imperialista que obviamente comparte, justifica las conquistas de otros territorios como obra de los quijotes de antaño, e incluso estímulo posible para la participación española en la neocolonización de África, entre otras razones porque África es «solar de la hispana raza, al decir de sabios antropólogos» (2005, 39), opinión en la que parece confluir con Joaquín Costa.

Pero esa misma lógica le sirve para, primero, denunciar la carencia de quijotes en las artes, la filosofía y las ciencias, ámbitos que se amplían para incluir a «los

quijotes de nuestra industria y comercio» (2005, 40), que deberían actuar unidos a la ciencia, «poderosa palanca impulsora a la hora actual de inmensos progresos fabriles» (2005, 40), y única estrategia capaz de superar los enfrentamientos políticos que giran sobre facilitar la importación y exportación de máquinas por medio de aranceles y cambios. Y, segundo, el quijotismo tendría que ser la base de una labor «de alta pedagogía y de verdadera regeneración» para «corregir en lo posible los vicios y defectos mentales de la raza española», entre los cuales «el más fértil en funestas consecuencias sociales es la escasez de civismos nobles y desinteresados, de sanos y levantados quijotismos en pro de la cultura, elevación moral y prosperidad duradera de la patria» (2005, 40). González Quirós afirmaría que «el patriotismo, el ansia de gloria, la llamada a la libertad de investigación, el desprecio por la erudición sin sentido, el empeño individual, el afán por descubrir que Unamuno recomienda recoge el mismo espíritu que Ramón y Cajal ha sabido leer en el *Quijote* y que ha recetado durante toda su vida a los españoles» (González Quirós 2006, 240), poniendo en una relación de proximidad ante el cambio y el progreso a ambos escritores. Y Ramón y Cajal sigue trazando un programa amplio y ambicioso para los quijotes del porvenir:

> Rescatar las almas encantadas en la tenebrosa cueva del error; explorar y explotar, con altas miras nacionales, las inagotables riquezas del suelo y del subsuelo; descuajar y convertir en ameno y productivo jardín la impenetrable selva de la naturaleza, donde se ocultan amenazadores los agentes vivos de la enfermedad y de la muerte; modelar y corregir, con el buril de intensa cultura, nuestro propio cerebro, para que en todas las esferas de la humana actividad rinda copiosa mies de ideas nuevas y de invenciones provechosas al aumento y prosperidad de la vida (2005, 40-41).

Los ámbitos que abarca la empresa regeneradora y regeneracionista son notables: escapar del error como principio global contra la superstición, la mistificación y el engaño en todos los campos de la actividad humana; desarrollar el conocimiento y explotación de los recursos naturales del territorio nacional y progresar en el desarrollo agrícola e hidrológico; avanzar en la investigación de virus y enfermedades para lograr atajarlas. Nótese cómo el médico y científico, pero también humanista y hombre preocupado por su país, viene a sintetizar en el cerebro, que ya había investigado con intensidad y por el que le concederían el premio Nobel el año siguiente, el espacio en el que la regeneración nacional tiene que tener lugar, pues solo la modelación y corrección de ese órgano por medio de la cultura podría transformar la raza española en la dirección que impone la situación interior y exterior de la nación, es decir, inventos e ideas que incrementen la productividad y la riqueza de la sociedad. En el ambiente

político y social de la Restauración, lo mismo que proponen otros escritores, el quijotismo «define tanto el carácter moral como el rumbo nacionalista que hay que seguir» (Sosa-Velasco 2007, 53).

Entre los viejos más viejos, será Juan Valera, sin embargo, el que ofrezca dos trabajos, con cuarenta años de distancia, consagrados específica y únicamente al *Quijote*. Y se trata de dos discursos concebidos para entregarlos a la Real Academia Española, para la que fue elegido el 2 de mayo de 1861 y donde leyó su discurso de ingreso el 16 de marzo de 1862. El primero de esos discursos lo leería el 25 de septiembre de 1864 en junta pública con motivo de celebrar el aniversario de su fundación. No parece claro a qué aniversario se refiere, pues el día 25 de septiembre (aquí de 1864) no parece cuadrar con ninguna fecha significada, excepto que se trate de una solemnidad anual fijada en una fecha convencional; la Academia empezó en junio de 1713, las reuniones principiaron el 6 de julio de ese año, y la primera reunión plenaria se realizó el 3 de agosto. El segundo discurso se lo leería Alejandro Pidal y Mon; pues, aunque la Academia le encargó el texto para la conmemoración del tercer centenario, programada para el día 8 de mayo de 1905 con la presencia del rey, Valera no pudo leerlo él mismo puesto que falleció el 18 de abril de ese año. En el año emblemático de 1898, además, el 15 de agosto, publicaría en *La Ilustración Española y Americana* una reseña del primer volumen de la edición del *Quijote* preparada por James Fitzmaurice-Kelly y John Ormsby, y editada por David Nutt en Londres y Edinburgo en 1897 –el segundo volumen aparecería en 1899–. No obstante, antes de adentrarnos en Valera es imprescindible recuperar parcialmente a Nicolás Díaz de Benjumea, sin cuyas intervenciones culturales y quijotistas el primer discurso de Valera quedaría descontextualizado.

Escribía Martínez Torrón que Díaz de Benjumea «da un paso de gigante para la época en los estudios cervantinos, independientemente de su rigor final, y atrae una polémica muy saludable que sacó al cervantismo del momento de la reiteración cansina de planteamientos» (Martínez Torrón 2003, 281), y sus escritos «por lo menos tuvieron el valor de renovar muchos aspectos de la crítica cervantina que yacía sumida en un panorama gris y aburrido» (285), opinión con la que coincidía Cuevas Cervera calificando la intervención de Díaz de Benjumea como «una renovación del cervantismo en la segunda mitad del siglo» (2013, 150), punto de inflexión que «posicionó a los cervantistas intrínsecos (más filológicos) frente a los extrínsecos (defensores de una interpretación simbólica)» (Cuevas Cervera 2015, 134). Y, mirado dicho panorama desde cierta perspectiva, es posible que ambos tengan razón, porque pintorescos, imaginativos y provocadores sí que lo son los escritos de Díaz de Benjumea, y el hecho de que Cuevas Cervera, que ha producido

un estudio magno sobre la recepción y reproducción del *Quijote,* hable de «unos años de capa caída» (2013, 151) en el cervantismo lo confirma. Ya desde el título de la publicación que iba a incitar a otros autores a entrar al trapo –aunque no fuera el primero de sus escritos cervantinos, mérito que recae en «La significación histórica de Cervantes», publicado el 8 de agosto de 1859 en el número 11 de *La América,* o más bien en sus «Comentarios filosóficos del *Quijote*», publicados en *La América. Crónica Hispano-Americana,* ese mismo año, números 13 al 20, entre el 8 de septiembre y el 24 de diciembre, escritos de mucha sustancia y trascendencia que al parecer pasaron sin pena ni gloria (López Calle 2013a)–, el folleto *La estafeta de Urganda,* o *Aviso de Cid Asam-Ouzad Benenjelí sobre el desencanto del Quijote* de 1861, enseña la vocación original y desacomplejada del autor, cuyas posiciones democráticas y anticlericales aparecen inscritas en sus textos y en su actividad como periodista. Y la presencia de Díaz de Benjumea se justifica aquí porque Valera participó activamente en la conversación crítica y social iniciada por Díaz de Benjumea –en la que también intervinieron Francisco María Tubino, José María Asensio, Juan Eugenio de Hartzenbusch, Francisco Giner de los Ríos, Manuel de la Revilla y otros (Giorgini 2014)–, respondió e impugnó algunas de sus ideas y, sin la menor duda, determinó las materias del primer discurso que leyó en 1864, e incluso marcó decisivamente su nueva disertación en 1905. González Cuenca afirmó con razón: «De hecho, la aparición de *La estafeta de Urganda* fue el catalizador del cervantismo de Valera. A partir de ese momento, en casi todo lo que del *Quijote* escribe Valera, a excepción del artículo de 1898, no falta el ajuste de cuentas con Benjumea y el esoterismo» (2005, 8).

La crítica, los críticos, se acercan a Díaz de Benjumea lo mismo que él se acercó al *Quijote*: ignorando muchas de las cosas, algunos de los apuntes anticipatorios incluidos, que habían escrito sus predecesores españoles (Gregorio Mayans y Vicente de los Ríos en especial, saldados con lecturas superficiales). Lo que propone Díaz de Benjumea en *La estafeta de Urganda* lo sintetiza él mismo y es explorar el espíritu vivo del libro y dejar de lado la letra, que es en la que se han detenido todos los comentadores, anotadores y editores de Cervantes –entre quienes destaca a Clemencín o Pellicer–, porque, según él, hay que «confesar que no hemos entendido su libro» (2005, 38). Lo que la opinión pública espera en su día es desentrañar «el difícil laberinto de este libro» (2005, 41). Y para ello será necesario descubrir lo que está escondido, puesto que «si no hay más de lo que se ha visto en este libro, la veneración en que se le tiene es supersticiosa y ridícula» (2005, 41), donde alude directamente a lo que no se muestra pero está, base de su empresa de desencantar el *Quijote* encantado, es decir, de explicar el *Quijote* por el *Quijote*. Y, como consecuencia lógica, el *Quijote* no es, ni podría ser, una sátira

contra los libros de caballerías y es un error estéril la lectura de su sentido literal lo mismo que atribuir a esa obra enorme una causa tan pequeña, por lo que en el libro debe existir algo superior que él va a tratar de encontrar en su exploración, que se plantea como una aplicación de la duda metódica cartesiana y, por tanto, de una aproximación ingenua e inocente siguiendo lo que llama el *estilo del pensamiento* de Cervantes tal y como se articula en el *Quijote*. El *Quijote* no es «un engendro caprichoso de la fantasía» (2005, 43), sino que se genera y alimenta de los hechos y circunstancias de la vida del escritor y de su época, y de ahí se proyecta una idea clave en la interpretación de Díaz de Benjumea, la que López Calle califica de hermenéutica autobiográfica (2013a), pues en último análisis el *Quijote* es la autobiografía de Cervantes –vida que «presto se convirtió en exacta copia de las vidas de los andantes caballeros» (Díaz de Benjumea 2005, 70)– y representa las experiencias vividas por el escritor (biografía que también está presente en el *Coloquio de los perros*, el *Licenciado Vidriera*, *Viaje del Parnaso* e incluso en *Persiles*), cuya personalidad «se vislumbra a cada paso en sus obras» (2005, 65) ya que los grandes poetas viven antes de escribir, y no solo piensan, sino que sienten y se retratan en los caracteres que pintan, «no hacen más que tomarse [a sí mismos] como modelos» (2005, 65), dice Díaz de Benjumea. Cuevas Cervera señala cómo, antes de esa identificación total entre autor y personaje, otros intelectuales habían apuntado ideas menos sistemáticas en esa misma dirección (2015, 28).

Cervantes, afirma Díaz de Benjumea, era un enamorado de los libros de caballerías y conocía el simbolismo inscrito o encerrado en esa tradición, y precisamente por eso se propone estudiar la literatura caballeresca para descifrar con mejores armas el texto cervantino. El autor del *Quijote* vivió una época marcada, entre otras circunstancias, por la existencia y actividad del Santo Oficio. Y es ese contexto el que justifica que hable Díaz de Benjumea de la «sátira esotérica» (2005, 46) del *Quijote*, que no se dirige, dice, contra la Inquisición –y curiosa y contradictoriamente aquí afirma que esta no le impidió a Cervantes «la libre emisión del pensamiento. Pluguiera al cielo que siempre se hubiese escrito con el desenfado que toleró este tribunal intolerante» (2005, 46)–, pero sí enfatiza que «la desventura de Cervantes se enlaza, indirectamente, con la existencia de esta institución y con el fanatismo religioso de Felipe II» (2005, 46), y el punto de enlace será la persona de Juan Blanco de Paz. La sátira esotérica de determinados vicios de la sociedad de la época la desarrollará Díaz de Benjumea en *La verdad sobre el «Quijote». Novísima historia crítica de la vida de Cervantes* (1878) –y nótese bien el subtítulo–, donde no duda en exponer la sátira de los milagros y otras prácticas supersticiosas que comparten los libros de caballerías y la literatura mística y ascética (1878, 216). Suscita Díaz de Benjumea otro problema

metodológico al señalar que la cronología existente habla del parto de las obras, cuando el verdadero asunto debe ser el momento de su concepción, terreno especulativo en el que se aventura sin complejos.

Se detiene Díaz de Benjumea en aspectos puntuales que para él van clarificando su método de lectura: el sentido de lo que va a ser su *comentario*, el significado último de la voz *ingenioso*, el tipo de locura que muestra el caballero y que es la *melancolía*, el valor simbólico de los *gigantes*; Dulcinea como «el alma de Quijano objetivada» (2005, 57), pues su amor no es por Aldonza, sino por la sabiduría. La variedad de sus comentarios le lleva a visitar la biografía del libro llamado *Quijote,* empezando por sus imitaciones, seguido por la crítica de los críticos, primero extranjeros y luego españoles; rechaza que el *Quijote* se escribiera en una cárcel, simple metáfora del autor; la profesión única de Cervantes fue la militar y de ahí su proyecto de recibir las mercedes merecidas por sus acciones como soldado, y todavía más como soldado viejo y estropeado al servicio del rey, y en esa queja perenne de Cervantes se detiene para rastrear el origen del abandono a que se vio sometido por la corona. Por eso se acoge a la *Información* que hizo Cervantes en Argel en 1580 ante los padres redentores e indaga en esa estancia como esclavo, sus intervenciones para lograr la libertad, personal y de otros españoles, así como el papel clave de Juan Blanco de Paz –quien llegó a presentarse como comisario del Santo Oficio– para desprestigiar a Cervantes e impedir así que fuera recompensado como hubiera merecido. Díaz de Benjumea afirma que los detalles que contiene la *Información* los ocultó Cervantes por modestia, dejando de lado que ese documento se realizó porque Cervantes pretendía «que Su Majestad le haga merced», o sea, por su propia iniciativa. En Argel se revelan según Díaz de Benjumea, y eso me parece lo más significativo, dos rasgos fundamentales de Cervantes –y también de don Quijote–, es decir, las dos o tres salidas del escritor-héroe en busca de la libertad y el papel de Cervantes como figura de Cristo en los baños de Argel, pues, según Benjumea: «Tenían los cristianos en Cervantes un consuelo, un protector, un maestro y un redentor de sus cadenas, y era preciso que no faltase un Judas que le vendiese» (2005, 78). El autor de *La estafeta de Urganda* presenta a Cervantes como un «hombre de ánimo esforzado luchando contra la adversidad», e inmediatamente se pregunta: «¿qué viene a ser el *Quijote* sino la alegoría de sucesos semejantes?», y de ahí deduce que la novela «fue el pensamiento de toda la vida de Cervantes» (2005, 84).

Las ideas expuestas en *La estafeta de Urganda* serán desarrolladas, tanto en sus respuestas a las críticas y reseñas que recibió esta, como en los tres escritos posteriores: *El correo de Alquife, o segundo aviso de Cid Asam-Ouzad Benenjeli sobre*

el desencanto del Quijote (1866), *El mensaje de Merlín* (1875) y *La verdad sobre el «Quijote»* (1878). Así, la propuesta interpretativa de Díaz de Benjumea (ver Giorgini 2014, 57-94) se sitúa peyorativamente entre las «esotéricas» –término que habría que desautorizar y abandonar al hablar de él–, aunque se trata de una hermenéutica filosófica, ideológica y autobiográfica en la que se destaca el descubrimiento de una filosofía que enlaza a Cervantes con los padres del racionalismo europeo (López Calle 2013a), de una sátira escondida contra el uso de la fuerza por las instituciones, de un simbolismo cargado de valores críticos, reformadores, democráticos y progresistas (Martínez Torrón 2003, 282). Por supuesto que algunos historiadores pusieron de relieve el anacronismo de ese enfoque, y así Noël Salomon afirmaba:

> Durante veinticinco años, pasados casi todos en Londres, aquel crítico [Díaz de Benjumea] no dejó de publicar ensayos y opúsculos inspirados en la tesis fundamental de que el *Quijote* se identifica proféticamente con ideales de justicia y de libertad humana que más o menos eran los del liberalismo cristiano de la segunda mitad del siglo XIX, con reminiscencias de socialismo humanitario a lo Lamennais (1976, 98).

De ahí que Martínez Torrón entienda el discurso ideológico de Díaz de Benjumea como el objeto de los ataques del círculo de cervantistas conservadores, batalla ideológica en la que se le tiene por introductor de opiniones de origen inglés, es decir, entre avanzadas y heréticas. No obstante, Cristina Iglesias parece incluir a Benjumea en el grupo de los krausistas, en el que también participan Hartzenbusch –a quien Iglesias ubica entre los «cervantófilos krausistas» (2001)–, José María Asensio y Valera, entre otros, de modo que las adscripciones ideológicas y políticas plantean algunos problemas según quien se acerque a ellas.

Ya hemos mencionado la intervención de Valera en esta conversación crítica sobre las ideas de Díaz de Benjumea, y a ella vamos a volver. Pero queremos detenernos un momento en Giner de los Ríos, a quien no se puede tener ni por cervantista ni por conservador, que publica en la *Revista Meridional,* tomo I, de 1862, páginas 91-94, una reseña de *La estafeta de Urganda* –igual que escribirá algo después otra reseña del libro de Tubino– y las publicará ambas en 1862 bajo el título de «Dos folletos sobre el *Quijote*», recogidas después en sus *Estudios literarios* (1866) y finalmente *Estudios de literatura y arte* (1876). La importancia de estos escritos de Giner es que, precisamente por la posición que ocupará más tarde en los círculos krausistas, su opinión va a «legitimizar» la hermenéutica propuesta por Díaz de Benjumea entre sus correligionarios y seguidores, o, como escribe Rubén Benítez: «con el comentario de Giner acepta el krausismo el sentido esotérico del *Quijote* y comienza la

búsqueda más cuidadosa de sus significados» (1990, 26). La reseña de Giner de los Ríos comienza con una afirmación contundente: «Notable y verdaderamente digno de ocupar la mente de cuantos estudian las letras patrias es este opúsculo» (1866, 171), idea que se confirma al hablar del «gigantesco esfuerzo con que en alas de una vastísima erudición y de una meditación detenida ha elevado a tanta altura con sus nobles tareas la ilustración de una de nuestras primeras glorias nacionales» (173). Dejando de lado la peculiar retórica de la reseña en ese momento social, histórico y cultural, para Giner, la originalidad de la propuesta no se sitúa en el cuestionamiento del *Quijote* como parodia de los libros de caballerías, idea expuesta por otros críticos anteriores y cuyos seguidores, afirma Giner, «han incurrido en un error grosero» (172). Lo que valora Giner es lo que le parece la metodología pertinente para descubrir «un sentido interior que solo se alcanza [...] dejando la letra y dirigiéndose rectamente al espíritu» (173), porque esa metodología le lleva directamente al punto central de su lectura de *La estafeta*: «la identidad entre el mismo Cervantes y su héroe, considerando las aventuras de este como el trasunto alegórico de la infortunada vida del príncipe de nuestros ingenios» (173).

Con prudencia justificada, suspende el juicio sobre los adelantos del folleto hasta que el autor de *La estafeta de Urganda* dé a luz sus *Comentarios filosóficos* –ignorando él y Valera, y no aclarándolo Benjumea, que esos *Comentarios* ya estaban publicados–, momento en que podrá juzgar si comparte las opiniones del autor o no. Giner justifica plenamente la aproximación «esotérica» de Díaz de Benjumea, en lo que este tampoco es original, porque ese enfoque «en nada se opone a los principios de la verdadera crítica, harto acostumbrada ya [...] a interpretaciones y estudios de esta clase» (Giner de los Ríos 1866, 173). En último término, lo que entiende Giner de la propuesta de Díaz de Benjumea es que va a indagar el entrecruzamiento del espíritu de su sociedad durante el periodo histórico de la vida de Cervantes y los sentimientos y opiniones de este, «en cuyas obras literarias tanto influyen las circunstancias y accidentes de su vida» (Giner de los Ríos 1866, 174), aunque es el crítico quien debe desentrañar ambos elementos, separándolos entre sí «y de la parte que a la imaginación creadora únicamente corresponde» (1866, 174), a pesar de que Díaz de Benjumea ponía en muy pequeño lugar el papel de la imaginación. En la reseña del libro de Tubino, sin embargo, Giner parece inclinarse por «el enfoque alegórico filosófico, no sin denunciar la incoherencia [de Tubino]» (López Calle 2013b). Tubino y el autor del libro reseñado coinciden en que el *Quijote* ofrece una indiscutible trascendencia filosófica, por lo que el debate se sitúa en si esta es el intento central del novelista o es un asunto secundario. Tubino se decanta por la segunda opción, Benjumea y Giner, por la primera. De esa manera, la hermenéutica filosófica cobra carta de naturaleza entre los letrados krausistas, como

demostrarían Francisco de Paula Canalejas en su discurso ante la Academia de conferencias y lecturas públicas de la Universidad de Madrid el día 23 de abril de 1869, y sobre todo Federico de Castro en su folleto *Cervantes y la filosofía española* (1870), donde defiende que en el *Quijote* Cervantes ofreció una pintura de «la lucha entre el espiritualismo místico y el sensualismo materialista» (1870, 59), situando ese conflicto en el marco intelectual y filosófico del Renacimiento, donde el escolasticismo se enfrentaba a corrientes «que más o menos propendían a la libertad del espíritu» (1870, 60). En su marco intelectual es obvio que la interpretación de Benjumea ha determinado los límites del terreno de reflexión y comentario, así como las claves para descifrar el significado y simbolismo de elementos concretos de la novela.

Anthony Close describió la aproximación romántica al *Quijote* como compuesta de la idealización del personaje y el rechazo de la intencionalidad paródica y satírica de la obra, su carácter simbólico y la relación de su simbolismo –que debe reflejar la sensibilidad moderna– con la realidad histórica de España y su identidad o con el espíritu humano en general. Por esas razones, es decir, porque Díaz de Benjumea cumple todos los requisitos, se le puede suponer iniciador del cervantismo romántico en España, a pesar de que el mismo Close afirmaba, tal vez a regañadientes, que las opiniones de Benjumea mostraban alguna vinculación con las ideas de otros escritores españoles del siglo anterior (Close 1977, 101). Y es a partir del «romanticismo» de Díaz de Benjumea y su recepción por Giner de los Ríos como Denise DuPont estudia los vínculos entre el autor de *La estafeta de Urganda* y Galdós, pasando precisamente por Giner. Porque si el *Quijote* es «producto directo de la historia personal de Cervantes, y [...] de esa manera, la biografía del autor provee la unidad de la novela: "Cervantes es el todo en su libro"» (DuPont 2004-05, 17-18). La consecuencia es que «el desencantamiento de la novela consiste para Benjumea en la glorificación de su autor» (18). La conclusión a que nos lleva la estudiosa es que Benjumea exalta, por encima de todo, «la falta de fantasía» (19) y, así, se aleja de los principios de la estética clasicista tanto como de la romántica. Y lógicamente Díaz de Benjumea subrayará «el tema de la importancia de la experiencia en Cervantes, otorgándole primacía sobre la imaginación como factor generador de la obra» (21). De ese modo, a diferencia de lo que vimos en Mallada y el papel de la fantasía en una visión crítica y regeneracionista de la identidad nacional, para DuPont «la fantasía no tiene lugar en el *Quijote* de Benjumea» (21). Las novelas de Galdós, según Benítez (1990, 40), encarnan un quijotismo pasado sin duda por la visión romántica, es decir, como una dialéctica negociada entre el idealismo y el realismo –ejemplificado claramente en *Gloria*–, por lo que se puede especular con la influencia de Giner de los Ríos para acercarlo a Díaz de Benjumea y sus hermenéuticas renovadoras del cervantismo nacional.

Tras la aparición del folleto *La estafeta de Urganda,* Valera –a quien González Cuenca, mimetizado al parecer con su objeto de estudio que fue Díaz de Benjumea, ubica entre los «cervantistas bienpensantes», los «cervantistas más modosos» o el «cervantismo institucional» (2005, 16, 17, 21)– publicó en *El Contemporáneo* del 22 de noviembre de 1861 una breve «Gacetilla» sin título que era una reseña del texto de Benjumea. Breve pero combativa, propia de ese «cervantismo militante» (2005, 15) del que habla González Cuenca. Porque si bien afirma: «La inmensa copia de datos, el profundo conocimiento del asunto en que se ocupa y las ideas atrevidas y originales del Sr. Benjumea concurren, con lo elegante, lo terso y lo castizo de su estilo, a hacer muy entretenido e importante el folleto» (2005, 99), donde muestra también él el dominio de la retórica reseñística –como le recordará Díaz de Benjumea–, enseña inmediatamente sus garras: «no bastan a persuadirnos de que en el *Quijote* haya ninguna ciencia recóndita que sea menester escudriñar, ninguna filosofía *esotérica* que convenga poner en claro» (Valera 2005, 99). Y, ante la suposición implícita en Benjumea de que los letrados españoles aceptan sus ideas porque nadie ha salido a confrontarlas, Valera se compromete a hacerlo y demostrar que el *Quijote* es «el más admirable de los libros de entretenimiento» (2005, 100), a la vez que ensalza «la erudición varia, los poéticos ensueños y las cavilaciones discretas» (2005, 100) de quien opina lo contrario, o sea, el propio Benjumea. Poco avanza la discusión en el primer «Comunicado» que Díaz de Benjumea envía a *El Contemporáneo* y que se publica el 28 de enero de 1862. En «Sobre *La estafeta de Urganda*», que se publica en el mismo periódico el 13 de febrero, Valera insiste en el valor estético y literario del *Quijote*, y se niega a aceptar que pueda ser un enigma o un logogrifo. La respuesta de Benjumea introduce, sin embargo, un punto que va a ser definitivo y que va a marcar la imposible convergencia de opiniones, a pesar de los intentos de este por acercar posiciones, e incluso por convencer a Valera. En efecto, en el «Comunicado» que Díaz de Benjumea publica en el mismo lugar el 4 de marzo trata de articular una explicación coherente sobre por qué es crucial el desvelamiento de eso que oculta la novela de Cervantes, y esa explicación implica toda una concepción estética. Según Benjumea,

> la bondad de las obras del entendimiento no se mide ya por la belleza de la dicción, por la gracia del estilo, ni por los encantos de la elocuencia [argumentos de Valera], sino por el beneficio que prestan a la humanidad. Gracias a esta virtud y sensatez, de moderna data, irán comprendiendo los que escriben para el público que las flores y atildamientos de la forma solo valdrán arrimándole a buen fondo y cubriendo buen fruto (2005, 113).

Esa es la justificación última de la importancia esencial que Díaz de Benjumea concede a su propia investigación sobre el significado oculto del *Quijote,* no a este en concreto. El objetivo, pues, de su trabajo es añadir algo «a nuestra instrucción si se estudian sus obras y sacamos de ellas algo más que recreación en su belleza de formas y entretenimiento con el donaire de los diálogos» (2005, 113). Y en ese contexto trata de aclarar que ese «espíritu o intención oculta» (2005, 114) no quiere significar «un sistema de filosofía, un tesoro de verdades científicas, una doctrina hondísima, una luz mística y sublime y un templo de sabiduría» (2005, 114), de modo que lo que pretende descifrar Benjumea es algo mucho menos ambicioso, es simplemente lo que podríamos llamar un mensaje o una lección, tal vez una moraleja, lo que significa el símbolo que Cervantes inscribe en su novela. En otras palabras, quiere desvelar las enseñanzas u opiniones sociales y políticas que tuvo que ocultar debido al absolutismo monárquico y el fanatismo religioso de la época en la que vivió. Y para ofrecer una estética coherente, Díaz de Benjumea propone una explicación de lo que llama las bellezas orgánicas, «que consisten en el plan y la disposición del conjunto y de las partes y en cómo conspiran para realizar el designio del autor» (2005, 118), donde el elemento innovador y distintivo sería ese «designio del autor», pues, según explica después, ese designio no está limitado o condicionado por el lenguaje y sus bellezas, sino que depende de la finalidad oculta, del mensaje enmascarado. Las bellezas orgánicas no son un concepto estético, en el que caben el lenguaje, las imágenes o la invención, pues se entienden en cualquier lengua.

Valera le responde a Díaz de Benjumea el 21 de marzo de 1862 en el mismo periódico con su «Contestación al último comunicado del señor Benjumea, autor de *La estafeta de Urganda*». Y, entre otras cosas, acepta que enriquecería nuestra comprensión del *Quijote* la exploración y clarificación de alusiones históricas que se refieran a los hechos de la vida del autor –esos datos siempre podrían ser útiles en una buena edición anotada de la novela–, pero rechaza que el *Quijote* sea una autobiografía alegórica, pues en todas las obras hay algo de autobiográfico y no son autobiografías. Por encima o más allá de los datos y hechos de la experiencia del escritor, persona física histórica, «está la inventiva y la virtud creadora del ingenio, que los truca, sublima, magnifica, hermosea y trasfigura» (2005, 125), con lo que matiza algunos aspectos de la teoría clasicista de la imitación. De esa manera, sin embargo, acepta la posibilidad de un *comentario histórico* al *Quijote,* que explicaría las alusiones que aparecen en la novela. Y Valera llega al punto central cuando afirma que Benjumea «empieza por sentar una doctrina contraria en todo a la nuestra, de suerte que sentimos un gran temor de que jamás podamos entendernos» (2005, 126), donde se anticipa el *cul-de-sac* al que iba a llegar esta

conversación. Porque, dice Valera, si la bondad de la poesía «no se mide ya por la hermosura, que a nuestro modo de ver es el fin del arte, sino por el beneficio que presta la poesía a la humanidad [...] El Sr. Benjumea subordina, por consiguiente, lo útil a lo bello» (2005, 126). Y ese es el verdadero *quid* de la cuestión. O el placer estético es absolutamente desinteresado y gratuito o entramos en la estética de la utilidad del arte, hablamos de la razón del gusto o del gusto estético. Y, para Valera, lo que propone Benjumea es acordarle al arte –a la literatura– una finalidad que al parecer lo eleva y mejora, ya que el placer puramente estético es insuficiente.

Entramos otra vez en el debate que enfrentó, por ejemplo, al grupo de Salamanca bajo la influencia de Jovellanos con el grupo de Moratín, en el que el primero consideraba que la poesía debía mirar más allá de lo puramente estético para inscribir un mensaje filosófico que densificara o espesara el valor mismo de la poesía, a lo que el segundo reaccionó defendiendo el valor autosuficiente del placer estético. La doctrina esotérica o el simbolismo, la sátira o parodia de los libros de caballerías son, pues, elementos secundarios –aunque de gran significación, sin duda–; lo verdaderamente importante es si el arte se satisface a sí mismo o si necesita un componente utilitario para justificarse. Lo que reivindica Valera frente a Benjumea es una concreta filosofía de lo bello, que para el autor de *La estafeta de Urganda* se sitúa en la posible utilidad de lo literario, en tanto que para Valera se encarna en las bellezas materiales del lenguaje en todas sus dimensiones. Todos ven en el *Quijote* –dice antes de citar a Gioberti, Schlegel y Hegel– «una chistosísima sátira, un libro de entretenimiento, una epopeya burlesca que no tiene *finalidad*» (2005, 130). Eso no quiere decir que no tenga su moral –que son los pensamiento y sentimientos morales de Cervantes (o que Cervantes inventa para sus personajes)–, pero el *Quijote* «no es una manera de fábula o de otra cualquiera obra didáctica» (2005, 134); lo que sucede es que Benjumea «confunde la utilidad con la hermosura, y no quiere hacerse cargo de que el admirador de la hermosura prescinde de su fin o le halla en ella misma, pues le tiene en dejarse ver y en ser hermosa» (2005, 135). Desde luego, la postura de Valera no puede reducirse a «taking the text of *Don Quixote* strictly at the literal level, as no more than a work of humor», como dice Giorgini (2014, 74), porque su visión y comprensión del *Quijote* es bastante más compleja, sutil y matizada. Mucho mejor lo había visto Rosa Burakoff al decir que, frente a la propuesta de Benjumea, Valera «tacha la doctrina como excesivamente imaginaria y apela al sentido estético cervantino por sobre cualquier utilidad o simbolismo del que pudiera estar revestida la novela o el personaje de don Quijote» (2010), donde al menos recoge uno de los puntos importantes de su rechazo de las ideas de Benjumea.

Díaz de Benjumea respondió con una «Contra-réplica a la réplica del impugnador de *La estafeta de Urganda* estampada en *El Contemporáneo* en los días 21 y 29 de marzo del corriente año», que se publicó en cuatro entregas de fechas 7, 19 y 29 de mayo, y 7 de junio de 1862, pero el objetivo ahí era sobre todo tratar de precisar los límites de la polémica, y la cuestión de las dos estéticas enfrentadas se deslizó, quedó fuera y no tuvo acogida en todas esas páginas ni, al parecer, en los otros escritos del autor. Valera, por su parte, no contestará a esas contra-réplicas y esperará hasta 1864 para consagrar su discurso ante la Real Academia Española a las diferentes maneras de comentar y juzgar el *Quijote*, pero tampoco él insistirá en esa diferencia fundamental de concepciones estéticas. Un discurso en cuya redacción, como antes dijimos, influyó en importante medida la lectura de los artículos y folletos de Díaz de Benjumea. Así, el discurso comienza con una revisión de los precedentes comentadores del *Quijote*, poniendo de relieve el carácter utilitario de la estética neoclásica, que subordinaba la poesía «a una lección moral, a la demostración de una tesis. Todo poema [...] venía a quedar reducido a un apólogo o a una parábola» (2005, 187) –consideración histórico-estética bajo la cual se lee claramente la propuesta utilitaria de Benjumea–, deteniéndose en una crítica a ciertas posturas de Clemencín. Valera defiende, en oposición a Benjumea, el carácter del *Quijote* como parodia de los libros de caballerías, por lo que ahonda sus reflexiones sobre el sentido de la parodia y, específicamente, del modo en que Cervantes la practica en este caso. Porque Cervantes parodió el espíritu caballeresco «confirmándole antes que negándole» (2005, 194), lo que explicaría la aparente antinomia de la exaltación de ese espíritu y el afán por desterrar los libros caballerescos, lo cual da paso a una disertación sobre el origen, evolución y difusión del espíritu caballeresco y los libros de caballerías, pasando por el Cid y las empresas americanas hasta llegar al *Orlando* de Ariosto, «testamento de las leyendas de la Edad Media» (2005, 200). Y la muerte de la literatura caballeresca llegaría con la sátira de Cervantes, el *Quijote*, «que es la epopeya de la moderna civilización» (2005, 201), en la que, sin embargo, no se censuran ni ridiculizan «las ideas caballerosas, el honor, la lealtad, la fidelidad y la castidad en los amores, y otras virtudes que contribuyen al ideal del caballero» (2005, 201), valores a los que Cervantes sigue aferrado. Valera rechaza el simbolismo lexicalizado que identifica al caballero con lo ideal y al escudero con lo real, pues eso reduciría la personalidad de los personajes y, por decirlo anacrónicamente, hablaría de personajes planos y no redondos. Por el contrario, ambos personajes centrales muestran idealismo y realismo, precisamente por el genio del escritor y su fantasía para crear figuras reales. La sátira de los libros de caballerías es el motivo, la causa y ocasión para «la obra

maravillosa del poeta» (2005, 204), cuya alma se proyecta y derrama sobre todas las figuras que crea, pues «hasta los peores tienen algo que honra a la naturaleza humana» (2005, 204).

No encuentra Valera la unidad de acción de que habló Vicente de los Ríos, pues la unidad del *Quijote* está «en el pensamiento, y el pensamiento de D. Quijote y Sancho unidos por la locura» (Valera 2005, 207). Y rechaza frontalmente que la novela pudiera ser un *roman à clef,* por lo que indagar posibles identificaciones de seres de ficción y seres reales es una labor de poco valor añadido a nivel estético, lo que no invalida la posibilidad de que procesara literariamente algunos sucesos de su tiempo o experiencias personales. Cervantes, dice Valera, «era un hombre de su nación y de su época» (2005, 210), con sus calidades personales y también con «las pasiones, preocupaciones y creencias de un español de entonces» (2005, 210), por lo que cuestiona ciertos comentarios que lo presentan como burlándose de grandes señores o incluso reyes o validos: «Cervantes nada tenía de filósofo [...] no pecaba de lo que se llama *liberal* ahora» (2005, 211), pero «no se crea, sin embargo, que era servil» (2005, 212), y el uso de este calificativo ubica perfectamente en el siglo XIX el perfil político de Cervantes en relación a las corriente y partidos políticos de la época. Respetaba el absolutismo monárquico en que vivía, aunque albergaba claramente, y lo manifiesta, «un poderoso instinto de libertad y de altivez y una independencia de carácter» (2005, 212). Tampoco era un anticlerical descreído, pues en esa época ser incrédulo era «renegar del ser de español y de hidalgo y de fiel vasallo» (2005, 213), asociación identitaria –católico = español– que Valera juzga como un error sublime pero que, sin embargo, tuvo efectos ambivalentes: ser odiados, fomentar la decadencia, de un lado, del otro, dos siglos ocupando un lugar preeminente en la geopolítica mundial. Repasa los aspectos satíricos que aparecen en el *Quijote* –el Santo Oficio, los abusos y desórdenes de ciertos religiosos y clérigos–, los comentarios filológicos y termina rechazando de plano los comentarios filosóficos –la propuesta de Benjumea–, que resume diciendo que, para este, la novela «encierra una doctrina *esotérica*, un logogrifo preñado de sabiduría» (2005, 220), pues el *Quijote*, y esa es su tesis, «carece de profundidades ocultas» (2005, 220), aunque sea «la mejor de las novelas» (2005, 220).

Cristina Iglesias vio la polémica entre Díaz de Benjumea y Valera como centrada «en si el *Quijote* tiene un significado oculto o no» (2001), a lo que habría que añadir como punto previo si es una sátira de los libros de caballerías –con respuestas contrapuestas–, y, como hemos indicado, la presencia enfrentada de dos estéticas irreconciliables. Algunos críticos han insistido en que, a las simplificaciones,

ideología y errores de Díaz de Benjumea, sus adversarios, y Valera entre ellos, no pudieron oponer un enfoque más «objetivo», sino que utilizaron sus propias simplificaciones, errores e ideología (Schmidt 2011, 165) y, en último término, Valera defendió una construcción conservadora de Cervantes: «true believer, an orthodox Catholic who defended the Church in all its doctrines and sacraments, as well as a loyal subject and soldier of Philip II» (Schmidt 2011, 165). Es difícil aceptar que ver a Cervantes como una persona de su tiempo –católico creyente y ortodoxo, súbdito y soldado leal a su rey– pueda interpretarse como una visión conservadora del escritor, sobre todo porque ser eso y así no impide inscribir en sus obras estrategias satíricas, opiniones controvertidas, juicios no hegemónicos y sentimientos extremadamente complejos.

Los otros dos textos cervantinos de Valera no van a modificar en casi nada las ideas que ya expresó en 1864. En realidad, el artículo publicado con motivo de la edición del *Quijote* en Edimburgo y Londres en 1897 no es tanto un escrito cervantino como un lamento melancólico por la pérdida definitiva de lo que fue la posición de España en el mundo mundial, consecuencia del Desastre que Valera procesa a modo de duelo personal como encarnación del duelo nacional. Un contexto que le permite rechazar con contundencia la imagen –establecida y canonizada ya alrededor del monumento conmemorativo de 1835– de don Quijote como «la viva representación de nuestro carácter nacional y, por lo visto, causa de nuestra mala fortuna» (2005, 264). A pesar de ello, la nueva publicación del *Quijote* le permite, en primer lugar, retomar a Carlyle y sugerir, como ya había hecho Galdós, que «de la pérdida de todas nuestras colonias puede y debe consolarnos la persistencia inmortal de Miguel de Cervantes» (2005, 259); y, en segundo lugar, formular una idea que retomará en su último discurso, y es la fraternidad con los pueblos americanos sostenida en el lenguaje común y en el supuesto de que «de la tiranía del genio español, de su lengua y de su carácter no podrán liberarse nunca sino con la muerte, y no querrá el cielo que mueran» (2005, 259), reivindicación esa de la fraternidad que ocupó también, como hemos visto, la única conferencia que al parecer dio Emilia Pardo Bazán en este centenario del *Quijote*. Ese último discurso de Valera, sin embargo, inconcluso, sí le ofrece la ocasión de presentar lo que podríamos llamar una cartografía de las corrientes intelectuales en la España en que nació Cervantes, repetir y expresar con palabras nuevas y más precisas las ideas que ya había mostrado antes, reiterar su rechazo a los comentarios que se alejan del texto o que proyectan sobre el escritor ideales o planes que se marcan por su anacronismo –«una doctrina esotérica de reformador revolucionario, una solapada sátira social y política [...] convertir en desaforado progresista a un español tan de su época como Cervantes» (2005, 242), –enfatizar el papel de la risa,

ese «reír con suavidad y dulzura» (2005, 246) que provoca la lectura del *Quijote*, encontrar el idealismo y el realismo mezclados en los personajes centrales, y no opuestos y aún menos contrapuestos, y exaltar la muy española novela de las novelas. No es sorprendente que, en el contexto del Desastre, Valera retomara dos aspectos sobre el *Quijote:* que España –los españoles– deberían dedicarse a ocupaciones «bucólicas y agrícolas», como Sancho le propuso a su señor al regresar a la aldea, o que, en cierta medida, proyectemos en la inmortalidad de Cervantes la compensación por las derrotas militares (Riera 2005, 19).

LA «GENTE JOVEN» FRENTE AL *QUIJOTE* Y SU AUTOR

Como escribe Alarcón Sierra, en la conmemoración del tercer centenario

> el cervantismo académico y filológico, partiendo de supuestos historicistas y positivistas, ofreció diversos frutos editoriales, que abarcaron desde ediciones del libro y de documentos de archivo hasta volúmenes, individuales o colectivos, de comentario e interpretación. Sin embargo, por encima de este esfuerzo filológico, los jóvenes modernistas convirtieron al mito quijotesco en campo de batalla de su guerra por la conquista del campo literario (2009).

Y es en estos jóvenes en quienes nos vamos a centrar ahora. Nos hemos acercado antes a los gestos e intervenciones de algunos componentes de esa «gente vieja» –un lugar especial dedicaremos en el capítulo siguiente a Emilia Pardo Bazán por su peculiar posición como intelectual y gallega– y cómo el panorama del cervantismo se había ido complejizando en los decenios anteriores. En particular, por la intervención neorromántica de Díaz de Benjumea, que fue un aldabonazo importante en la vida del cervantismo. Considerarlo el fundador de la hermenéutica autobiográfica y filosófica tal vez sea algo desmesurado, pero su impronta marcó sin la menor duda los espíritus dentro del krausismo y, todavía más, a los jóvenes radicales de finales de siglo. Tiene razón, me parece, Alarcón Sierra cuando afirma que esa «gente joven» apostó «por un quijotismo idealista que reflejara la espiritualidad finisecular» (2009), es decir, que viera a don Quijote como «símbolo del vitalismo irracionalista propio del modernismo» (2009). Comparar los títulos de las obras de Unamuno –*Vida de don Quijote y Sancho*– y Navarro Ledesma –*El ingenioso hidalgo don Miguel de Cervantes Saavedra*–, publicadas ambas en 1905 –año de la muerte de Navarro Ledesma también–, demuestra ya de entrada la influencia de las propuestas de Díaz de Benjumea, pues los dos títulos retoman sea el sentido simbólico de

los personajes, sea el sentido del *Quijote* como autobiografía de Cervantes. Entre las conferencias del Ateneo, sin embargo, Rafael Urbano afirmaría que el *Quijote* «no es un libro esotérico y oculto, un libro fuerte, un libro revelado por los dioses [...] Es un libro de decadencia, de decrepitud y desfallecimiento moral» (El Ateneo 1905, 385), haciéndose eco de Maeztu a la vez que rechaza a Benjumea. Es más, Maeztu en el artículo «El libro de los viejos» defendía exactamente la necesidad de buscar sentido al texto, y ante la queja «¡Qué afán de buscar sentidos esotéricos! ¿No le basta al *Quijote* la riqueza prodigiosa de su lenguaje ni su humorismo inimitable para la inmortalidad?» (1901, 4), la respuesta es fulminante: «No, señor, no le basta [...] Una obra de "frívolo y ameno entretenimiento" no puede producir la impresión aplastadora del *Quijote*. Y no basta tampoco a explicar su grandeza» (1901, 4), formulando con estridente contundencia la distancia estética e ideológica que lo separaba de los «viejos», en concreto de Clarín, Pardo Bazán, Valera y otros.

La búsqueda, entonces, de significados ocultos y el esfuerzo por desvelar la vida y experiencia cervantinas inscritas y enmascaradas en la novela estarán a la orden del día y marcarán algunas aportaciones del centenario. En primer lugar, la de Francisco Navarro y Ledesma (1869-1905), que se concentraría en narrativizar a la persona física del escritor bajo los ropajes del personaje de ficción porque su punto de partida es que el *Quijote* no es sino la versión literaturizada de la vida y hechos de Miguel de Cervantes. De ahí el resultado que ofreció a la colectividad en el mismo año del centenario, la «biografía» libre y fantasiosa de Cervantes, aunque hoy tal vez la llamaríamos una novela histórica. Pero incluso en su conferencia en el Ateneo casi al principio expresa la misma certidumbre: «No fue la idea de Don Quijote una idea innata de Cervantes, sino una despaciosa creación de su trabajada existencia» (Navarro y Ledesma 1905, 4), por lo que para ilustrar el «cómo se hizo el *Quijote*» no hay otra metodología sino la de seguir los pasos de esa trabajada existencia. Y eso es lo que hace, ofreciendo dosis de enorme inventiva y dejando los puntos oscuros a otros que tal vez vendrán a esclarecerlos. Por otra parte, en torno a la asociación entre *Don Quijote* y el Desastre, Navarro Ledesma va a oponer –en *Revista Moderna*, de 13 de agosto de 1898– una interpretación enfrentada directamente a la de Puig i Cadafalch que veremos luego: «Porque el espíritu de don Quijote no perdura en el alma nacional, hemos perdido Cuba, Puerto Rico y Filipinas. Don Quijote es la justicia, es la práctica denodada de la justicia; lo que los modernos llaman superhombre sería don Quijote si tuviera representación moral» (Riera 2005, 18). El *Quijote*, pues, constituye uno de los pilares en la reflexión identitaria y en lo que Archilés, hablando de Ortega, llama «un género de escritura: el del *alma* de España» (2015, 33), idea que sirvió a Morón Arroyo para el título de su libro. Para uno, el

catalanista que mira a España como un enemigo, es el espíritu quijotesco el que ha conducido a la derrota; para el otro, españolista, es la ausencia de ese espíritu el que explica el desastre.

En este espacio merece su sitio Juan José Morato (1864-1938), de ideología socialista, que trabajó como tipógrafo, periodista y traductor y que colaboró con *El Socialista, La Lucha de Clases* y otros varios periódicos españoles. Morato «era una de las más importantes figuras del socialismo español de la época, muy ligado a las organizaciones sindicales de los tipógrafos [...] Sin embargo, en 1905 Morato no era militante del partido» (Torres Santos 2018, 154). Esa circunstancia, el hecho de no representar formal y oficialmente al PSOE, remite, por un lado, a la política del partido respecto a las celebraciones y conmemoraciones públicas que ya hemos visto; por el otro, a las opiniones vertidas por Morato en el contexto de los festejos del Ateneo. En el primer sentido, para el PSOE las celebraciones cervantinas formaban parte del apartado que *El Socialista* titulaba «La semana burguesa», «en cuya denominación el adjetivo *burguesa* subrayaba, desde la óptica marxista del socialismo español de la época, un contenido referido a elementos ajenos a la clase obrera» (Torres Santos 2018, 154). En el discurso de Morato llama la atención el tratamiento especial que hace de la *captatio benevolentiæ*, donde su humildad raya en lo excesivo al anticipar como segura la *penitencia* que van a sufrir quienes lo escuchen. Lo mismo que otros participantes en esta conmemoración, Morato contempla a don Quijote como un rebelde que «como todos los rebeldes reales y fingidos, puso la enjundia de su meollo y la fuerza de su brazo al servicio del débil contra el fuerte, del oprimido contra el opresor, rompiendo con la ley y con la costumbre» (El Ateneo 1905, 352). La lectura que ofrece Morato se sitúa en la resaca que anuló la comprensión del *Quijote* como obra cómica y puso en el centro la interpretación trascendente. Don Quijote no fue, ni podía serlo, un reformador social, «pero sí una conciencia recta, un espíritu candoroso, un hombre dotado de altísimo y noble concepto de la vida» (352-353). Lo que marca a don Quijote como rebelde es «su ingenuidad y candor, y sus alientos a prueba de desengaños, y su noble desinterés» (354), y recuerda entonces Morato las aventuras de Andresillo o de los galeotes, porque su vida «no tiene otro objetivo que el bien, la libertad y el consuelo de los oprimidos, y la ruina y la humillación de los soberbios, de los opresores» (356). Es más, don Quijote habla de una sociedad ideal, siguiendo las huellas de Platón, Tomás Moro y Tommaso Campanella, y, como dice Torre Santos, «coloca la obra de Cervantes en el ámbito de los planteamientos críticos hacia la propiedad» (2018, 157), hasta el punto de que en su discurso sobre la Edad de Oro Morato encuentra resonancias de la acracia, Bebel y Morris o los socialistas científicos

y utópicos, Saint-Simon y Fourier, y los anarquistas. No pudo ser un reformador, pero salió en defensa de los oprimidos, atacó a los soberbios, y «demostró que sabía muy bien dónde radicaba el origen de todo el mal social» (El Ateneo 1905, 358). En sus palabras, el personaje «se convierte en una especie de héroe protosocialista, un rebelde comparable, quizás de alguna manera próximo al "mesías anacrónico de una religión laicista, desesperada y militante" de Rubén Darío en sus *Letanías de Nuestro Señor Don Quijote*» (Torres Santos 2018, 156). Don Quijote, como veremos también en los siguientes capítulos, se convierte en valor de uso para las ideologías igualitarias y los programas que se quieren al margen de los nacionalismos.

Azorín, con su pensamiento sutil, su sensibilidad delicada y su pluma ligera, articularía en «Somos iconoclastas» el 10 de enero de 1904, en *Alma Española,* una visión de los clásicos como algo muy lejano de la sensibilidad contemporánea: «Podemos asegurar que ninguno de los jóvenes del día ha leído a Calderón, Lope y Moreto (o al menos si los han leído no los volverán a leer, lo juramos); y no son pocos los que sienten un íntimo desvío hacia Cervantes» (Azorín 1904, 15), porque nunca se ha dado con tanta intensidad el fenómeno de «la infalibilidad de los dogmas literarios» (1904, 15). Pero lo más interesante del artículo es el modo en que afronta el conflicto intergeneracional de su tiempo. Es cierto que alude a la difícil relación de la juventud con los «clásicos», pero eso no es más que un símbolo de la relación presente –en 1904– entre los jóvenes y los viejos. Porque, dice: «El primer delito de los viejos es ser viejos» (1904, 16), aunque el punto de partida son los ataques y críticas que los jóvenes arrojan contra los viejos, y la razón no es otra sino que «una enorme distancia separa a unos de otros» porque «son habitantes de distintos planetas» (1904, 16). Ahora bien, ¿cuáles son los motivos de esa lejanía o alejamiento? Como afirmaba Alarcón Sierra, es la batalla por el campo literario. Azorín se preguntaba: «¿cuántos son los viejos que han entrado en una librería a comprar un libro nuestro? No conocen ni nuestras obras ni aun nuestros nombres. La Academia Española, asamblea de viejos, que dispone de cuantiosos medios económicos, ¿cuántas ediciones ha hecho de obras de principiantes?» (1904, 16). Los viejos «disponen de los grandes periódicos y de los teatros, y los encontramos siempre atentos a cerrarnos el paso; no comunican con nosotros jamás; no intentan conocernos personalmente; no muestran ni la más leve preocupación por nuestras cosas» (1904, 16). Solo una excepción señala Azorín: José Ortega Munilla, «porque ha sido el que ha sacado de la oscuridad nuestros nombres» (1904, 16), y se refiere sin duda a la acogida que les dio en *Los lunes de El Imparcial.* Los términos que usa Azorín apenas logran ocultar el íntimo deseo que mueve a esos jóvenes: el ansia de visibilidad, de reconocimiento, de

poder en el dominio de la cultura. Voluble en sus posiciones, Azorín se convertirá en un apologeta de los clásicos y entre ellos Cervantes ocupará un lugar central, pero eso será cuando sienta que su posición en los círculos letrados de la capital se ha asentado –Ortega Munilla será quien en 1905 le encargue para *El Imparcial* las crónicas que van a constituir *La ruta del Quijote*–, y conviene recordar que, si bien las principales y más prestigiosas revistas de la época parecían reservadas a la «gente vieja», ya en 1904 la revista *Helios* representará la primera convergencia de viejos y jóvenes (Thion Soriano-Mollá 1998).

En el caso de Azorín, y siguiendo a Paul Aubert, es útil recordar que viajar por España «à la recherche de la réalité sociale ou du mythe» (2010, 196) es práctica frecuente a principios del siglo XX, y a *La ruta del Quijote,* publicada primero como reportaje y luego como libro, le siguió «La Andalucía trágica», en *El Imparcial* entre el 3 y el 24 de abril de 1905, entre otros muchos reportajes y libros de viaje. Eso nos permite volver a encontrar aquí el ambiente intelectual e ideológico de fines del XIX y comienzos del XX en relación a la *raza española* y su relación con el *Quijote*. Hay que añadir la vinculación entre los relatos románticos de viaje y la opinión krausista de un Sanz del Río, que los ve como «instancia central de la experiencia identitaria y de constitución de la identidad española» (Wolfzettel 2005, 73) y como parte del descubrimiento del simbolismo geográfico y del paisaje español. *La ruta del Quijote,* en la que resuenan sugerencias de Díaz de Benjumea y posturas de Navarro Ledesma y de Unamuno, es la huella que dejó este joven radical en el tiempo del centenario. Un retrato de la España seca y vaciada que Maeztu integrará en su visión de la España del tiempo del *Quijote* y de Cervantes mismo; un hombre, un personaje y un país que, agotados del esfuerzo de muchos años, lo único que desea es el reposo, el descanso. Azorín nos ofrece ahí «la visión descriptiva, meditativa y poética de la España intrahistórica» (Alarcón Sierra 2005, 21).

Y la primera huella que deja Azorín en su serie de crónicas viajeras se encuentra en la selección de lugares que va a visitar, porque no se desplaza a *todos* los caminos, pueblos y espacios que recorre don Quijote, e incluso escribe sobre el castillo de Peñarroya, que no forma parte de la geografía quijotesca sino de su mercantilización, pues el mismo Azorín asegura que «no encierra ningún recuerdo quijotesco» (1998, 450). En esa selección –y los pensamientos y sentimientos que le provoca como consecuencia– se inscribe la porción de la nación que le va a servir al yo-periodista-narrador para su reflexión y su invención de España: Argamasilla de Alba, Puerto Lápice, Ruidera, la Cueva de Montesinos, Criptana y El Toboso; pero también ubican en el centro del relato periodístico al

yo del cronista y testimonio, narrador y dominador de la narración. «Esta España retratada por Azorín, que nos muestra los lugares y los personajes del *Quijote* pero sin don Quijote, es la España de la Restauración. Esta España conformista, conservadora, abúlica, que quiere seguir sesteando hasta el final de los tiempos» (Alsina Calvés 2011). El paisaje manchego, tan vacío, se impregna, en las crónicas de Azorín, de sentimientos –abulia, melancolía, frustración, tristeza–, de un dolor templado que es la reacción natural del espíritu sensible y la ideología regeneracionista, y tal vez, como dice Pedro Pascual, «Azorín trasvasó su tristeza congénita a los campos manchegos a los que vio, como a tantas y tantas tierras de las dos Castillas, como algo sombrío, seco, repetido hasta el infinito» (Pascual 1999, 150). El mismo Pascual compara, por ejemplo, lo que dice Azorín con las *Relaciones topográficas de Felipe* II (1576) y con el *Diccionario* de Pascual Madoz (1849), y concluye que los autores del 98 «nos describieron una España, y especialmente unas Castillas, que no existieron, ni hace cien años ni antes. Tomaron a las Castillas como un símbolo de su tardorregeneracionismo particular, inventándolas a su manera para justificar su labor literaria» (Pascual 1999, 151).

Una pregunta sigue en el aire, ante esa visión que Azorín construye en sus crónicas, ¿hay o queda alguna expectativa de regeneración? Inman Fox sitúa a Azorín como «el más persistente de todos los intérpretes castellanocéntricos de la realidad española» (1997, 132), y, más en concreto, como uno de los más preocupados por «la condición desastrosa de la agricultura en Castilla» (1997, 133), una de las causas –no la única– de la decadencia allá en el siglo XVI, agravada en su presente por la sequía y la falta de agua. El viaje, como escribe Mateos de la Higuera, «termina estando al servicio del narrador, de la búsqueda interior de Azorín narrador, no de la exposición fidedigna» (2018, 134). Pero, ¿acaso le interesó nunca a Azorín la «exposición fidedigna» de la realidad? En *La ruta del Quijote* Azorín parece prestar atención a dos centros de interés: «la soledad devastadora del paisaje castellano y la tristeza de la vida rural [...] capaces de explicar, por sí mismas, el desasosiego del espíritu quijotesco» (Alarcón Sierra 2005, 220). En realidad, el narrador busca exteriormente al personaje de Cervantes, pero a quien busca interiormente es a sí mismo. Un sí mismo que ha cobrado la forma de un periodista, o que se identifica con un periodista, identidad mítica buscada por Azorín en sus escritos. Y lo confiesa desde la primera crónica, «La partida», en la que, contra lo que sugiere Storm (2015, 365), no se vislumbra ninguna aversión al ruido y bullicio de la vida en las ciudades modernas:

> ¿No acabará nunca para nosotros, modestos periodistas, este sucederse perdurable de cosas y de cosas? [...] ¿Nuestra vida no es como la del buen caballero errante que nació en uno de estos pueblos manchegos? Tal vez, si, nuestro vivir, como el de don Alonso Quijano el Bueno, es un combate inacabable, sin premio,

> por ideales que no veremos realizados… Yo amo esa gran figura dolorosa que es nuestro símbolo y nuestro espejo. Yo voy –con mi maleta de cartón y mi capa– a recorrer brevemente los lugares que él recorriera (Azorín 1998, 410).

Es el yo, el periodista, el cronista que tiene «que realizar una misión en la tierra» (1998, 408), quien se desplaza o desliza al personaje, identificándose con él y compartiendo ideales y lucha. Pero no al personaje de don Quijote, pues en la mayoría de los casos se desliza al personaje de Alonso Quijano el Bueno, uno más de los habitantes de La Mancha.

A la manera unamuniana, Azorín inscribe una visión simbolista del paisaje como reflejo del alma nacional, «la árida tierra castellana conforma el espíritu quijotesco, el de los místicos y el de los conquistadores» (Alarcón Sierra 2018, 68-69), o, como escribe en *La ruta de don Quijote*: «Hay en esta campiña bravía, salvaje, nunca rota, una fuerza, una hosquedad, una dureza, una autoridad indómita que nos hace pensar en los conquistadores, en los guerreros, en los místicos, en las almas, en fin, solitarias y alucinadas, tremendas, de los tiempos lejanos» (1998, 454). Azorín articula una ecuación en la que participan el yo-cronista, el personaje Alonso Quijano, los habitantes concretos –con nombres propios siempre– de los pueblos manchegos que visita y el paisaje de esa Castilla que, en último término, explica a su pueblo, el *Quijote* y a España (Fernández Gallardo 2023, 122-126). Siguiendo la teoría positivista del medio y el clima formulada por Picavea en *El problema nacional* (1899), Azorín y otros van a intensificar la construcción de don Quijote como «consecuente representante de La Mancha, de la meseta interna de Castilla» (Wolfzettel 2005, 74), una Castilla embellecida y mitificada que se dirige «abiertamente contra el cliché romántico de la España mediterránea y mora» (75), o sea, la España orientalizada por el relato hegemónico de la modernidad europea.

Instalado provisionalmente en lo que llama la capital de La Mancha, Argamasilla de Alba, se pregunta el cronista: «¿No es esta la patria del gran ensoñador Alonso Quijano? ¿No está en este pueblo compendiada la historia eterna de la tierra española? ¿No es esto la fantasía loca, irrazonada e impetuosa que rompe de pronto la inacción para caer otra vez estérilmente en el marasmo?» (1998, 482), y ahí está descrita la nación, en ese *marasmo* –«ese ambiente de abandono y de decadencia» (1998, 473), palabra clave en el Unamuno de *En torno al casticismo*– al que la han abocado siglos de fantasía loca, esa fantasía deplorada por Mallada. Así, igual que hará Unamuno, a los ojos de Azorín los proyectos carecen de sentido: «no hay pasado ni existe porvenir; solo el presente es lo real y es lo trascendental» (1998, 437). Las tierras de La Mancha no son espacio de progreso

y mejora, sino tierras de «los ensueños, los desvaríos, las imaginaciones desatadas del grande loco» (1998, 480), lo cual explica esas iniciativas grandiosas que terminan en agua de borrajas (la iglesia de Argamasilla, la estación, el canal). Y, retomando otra idea de Benjumea, al buscar un sentido y una utilidad al *Quijote*, concluye Azorín: «Y esta es [...] la exaltación loca y baldía que Cervantes condenó en el *Quijote*» (1998, 482).

La imagen crítica, la denuncia implícita en las crónicas azorinianas, va a cerrar el círculo con el epílogo titulado «Pequeña guía para los extranjeros que nos visiten con motivo del centenario», donde recicla y actualiza al gran periodista Larra y su canónico «Vuelva usted mañana», como si nada hubiera cambiado, una alusión a Larra que expresa Storm con otras palabras: «although the landscape seemed to overwhelm him, he wrote his chronicles for *El Imparcial*. Consequently, he did not let himself be carried away completely» (2005, 366), o al revés. El único cambio es la nacionalidad del visitante, que si en Larra era un francés, Monsieur Sans-Délai, en Azorín será un inglés, el doctor Dekker, miembro del Real Colegio de Cirujanos de Londres, cambio de querencias que había expresado el señor don José Antonio, en la Venta de Puerto Lápice, al calificar a los ingleses como «el pueblo más idealista de la tierra» (1998, 450), ¿tal vez irónicamente? Años después, en *Clásicos y modernos* (1913), Azorín dará forma, como bien destaca Alarcón Sierra, a otros valores que descubre en el *Quijote:* el estilo transparente, el sentido de lo concreto y el sentido del tiempo, pues «atribuye a Cervantes la recreación simbólica del instante de eternidad, perspectiva de serenidad atemporal que es clave en toda su obra» (Alarcón Sierra 2005, 29-30). Pero esa será ya otra mirada, alejada en el tiempo, e incluso en el espíritu.

Isabel Navas Ocaña ha demostrado que la expulsión *de facto* de las mujeres de los centros institucionales en los que se desarrolló la celebración del tercer centenario y de sus actos más significativos –Juan Valera encargado de la Real Academia Española, Menéndez Pelayo en la Universidad Central, Navarro Ledesma en el Ateneo, Ramón y Cajal en el Colegio Médico de San Carlos–, pero también de la *Crónica del Centenario,* de Sawa y Becerra, recapitulación «oficiosa» de la conmemoración, no fue suficiente para impedir que hablaran en otros foros, «dando lugar a una especie de *centenario paralelo, otro*, que se desarrolló en los márgenes del oficial» (Navas Ocaña 2020, 89). En especial, porque la lectura que ofrece Navas Ocaña demuestra que, incluso en sus intervenciones en eventos en los que los pares masculinos las multiplicaban en número hasta casi hacerlas desaparecer, consiguieron alzar la voz y hacer que se viera y escuchara una mirada distinta en la que el género se ostentaba sin reparos. Más arriba hablamos de las intervenciones

de Pardo Bazán en relación al centenario, así como de su única conferencia sobre el *Quijote* dictada para la Unión Ibero-Americana el 15 de mayo en la Universidad Central de Madrid, y ahí mencionamos cómo, según las reseñas periodísticas, las personas que tuvieron mayor éxito fueron las dos mujeres, pues «la nota de la fiesta fueron los discursos leídos por las señoras Pardo Bazán y Burgos Seguí *(Colombine)*, que produjeron verdadero entusiasmo», según el corresponsal anónimo de *La Época* en su nota del 15 se mayo, a la página 5. La presencia de ambas en una velada de ese tipo –literaria, sí, pero con representación oficial de cierta altura, como el ministro de Estado, el nuncio del papa, el rector de la universidad– es muestra, en primera instancia, de una presencia intergeneracional que parece borrar las claras distancias establecidas por los varones entre ellos. Como recuerda Navas Ocaña, Pardo Bazán era una autora consagrada en tanto Carmen de Burgos «se estaba abriendo camino en el difícil mundo del periodismo y [...] acababa de protagonizar una sonada campaña a favor del divorcio en el *Diario Universal,* donde ejercía como redactora» (2020, 97). Pero, en segundo lugar, muestra en tan breve espacio dos enfoques completamente diferenciados: el filológico y lingüístico de Pardo Bazán, con su énfasis en la fraternidad entre España y las naciones americanas gracias a la lengua, que ya hemos comentado, y el de Carmen de Burgos, que se orienta hacia un futuro en el que el papel y la posición de la mujer deberán ser diferentes.

Y encuentro muy certero el enfoque de Navas Ocaña al titular el apartado que dedica a comentar a Carmen de Burgos «Resucitar a don Quijote para que una nueva Dulcinea viva» (2020, 99). En efecto, la idea de resurrección del personaje –que Carmen de Burgos relaciona con el arranque de la primera de las dos extensas conferencias que dictó Navarro Ledesma en el Ateneo– está en el título de su propia intervención: «La resurrección de don Quijote». Una resurrección que se presenta imbricada con la visión de la nación que ella –y otras y otros– tiene del futuro de España. Las palabras de Navarro Ledesma le hacen sentir, escribe De Burgos, «que nuestro redentor don Quijote se alzaba de su sepulcro al tercer aniversario secular, y derribando la losa de nuestras rutinas, enlazaba a la amante Dulcinea en un abrazo fecundo, engendrador de ideas, de nuevos derroteros, manantial de vida libre, de una sociedad donde brillen los ideales del progreso, de la justicia y del arte» (Sawa y Becerra 1905, 275). Nótese la imaginería novotestamentaria con un don Quijote *redentor* que se levanta al tercer *día = siglo*, resucita y fecunda y engendra en Dulcinea una sociedad futura. La voz resurrección es muy cercana a la de regeneración y, como afirma Navas Ocaña, la escritora almeriense pone un énfasis especial «en los ideales de libertad, progreso, justicia y cultura que serían, en su opinión, los pilares sobre los que se habría de asentar el renacer, la

renovación, la transformación de la sociedad española» (2020, 99). Con prudencia y sutileza, Carmen de Burgos simboliza en la «galantería española» encarnada en don Quijote, y por tanto en su resurrección, las aspiraciones de las mujeres por conseguir una legislación y una educación igualitarias, única estrategia para salir de la injusticia de las leyes discriminatorias y de la falta de acceso a la educación. Don Quijote simboliza así la aspiración, el objetivo del combate feminista –de un «feminismo moderado» (Navas Ocaña 2020, 101)– por un cambio de la cultura machista y de las leyes que la consolidan. La galantería –oprimida por la practicidad nórdica– expresaría la igualdad y el respeto que la ley debería garantizar a la mujer. La excepcionalidad de Carmen de Burgos radica «en la bandera izada desde un feminismo todavía embrionario para reclamar la transformación de la vida de las mujeres» (Navas Ocaña 2020, 101), sobre todo si tenemos presente el número de conferencias y textos de hombres consagrados a la mujer o las mujeres en *Don Quijote* que machacan en el modelo del ángel del hogar y la ideología de la domesticidad. Y todavía más allá de las excepciones a las que presta atención, Navas Ocaña subraya con perspicacia el papel de las Escuelas Normales de Maestras, siguiendo el trabajo de Ricardo Castells (2016) sobre la institución y la persona de María Carbonell Sánchez, que desempeñaron un papel clave en la extensión de la educación de las mujeres.

Agustín Escolano Benito (1982), Pilar Ballarín Domingo (1999), Castells (2016) y Navas Ocaña (2020) se han acercado a esas escuelas. Tanto Ballarín (1999, 86) como Castells (2016, 72) mencionan la fiesta cervantina y quijotesca que se organizó el 7 de mayo en la Escuela Normal Central de Maestras de Madrid, una más de las muchas que se montaron en las Escuelas Normales, aunque la de Madrid fuera la más importante porque, según Ballarín, ahí es donde se formaban y educaban las maestras para todas las Escuelas Normales de España. El mismo año de 1905 se publicó un pequeño volumen, *Fiesta celebrada en la Escuela Normal Central de Maestras,* con una presentación sin título y anónima, aunque tal vez fuera obra de la directora de la escuela, Dª Carmen Rojo, o tal vez de la profesora Dª Leandra Moreno. La presentación en sí es un documento que merece lectura atenta, porque en él se nos sitúa en el marco espacial con cuidado y minuciosidad: «Como el edificio que ocupa esta Escuela no tiene salón de actos, el patio, convertido en jardín con profusión de plantas y flores, sirvió de sala y de escenario para el espectáculo» (1905, 3), y, circundando el patio, «en una especie de platea formada de ramaje y flores, se hallaban las doscientas veintisiete alumnas y las ciento ochenta niñas de la Escuela práctica agregada, siendo el mejor ornamento de la fiesta» (1905, 4). Por el obvio énfasis puesto en la educación de las alumnas, la autora de la presentación subraya con orgullo que al comenzar el festejo

se observó «la delicada nota de no tomar parte visible en ella ninguna profesora, todo por y para las alumnas» (1905, 4). Y, por último, menciona a todas las muchachas que participaron en la velada, así como a las profesoras con quienes estudiaban. En particular, destaca la actividad concentrada en el esfuerzo por «demostrar prácticamente las alteraciones que sufre el *Quijote* al ser vertido a otras lenguas» (1905, 5) –un énfasis bien pensado y de una gran modernidad–, para lo cual tres chicas leyeron un párrafo en francés, luego el mismo párrafo traducido del francés al castellano, para terminar leyendo el párrafo original. Además, en la representación de *La guarda cuidadosa,* que era el cierre de la fiesta, se impuso un esfuerzo de propiedad escénica, pues «se estudiaron figurines de la época, se buscaron con cuidado las telas que no desdijeran ni en clase ni en color a las usadas en la época y se atendió a los menores detalles con la mayor escrupulosidad» (1905, 6). Pero eso no fue todo, porque en la exposición que estuvo abierta al público durante ocho días se exhibieron zurcidos y bordados, sí, pero también dibujos, cuadernos de clase, «apuntes tomados en las distintas excursiones» (1905, 7) –donde parece mostrarse la incorporación de la práctica institucionista–, cuerpos geométricos, trabajos manuales y numerosos objetos producidos por las alumnas «y por el esfuerzo de sus profesoras» (1905, 7).

El primero de los trabajos leídos fue «Estado político social de la monarquía española en tiempo de Cervantes», de la alumna Teresa Picatoste, donde se traza un perfil muy crítico del rey Felipe II, tanto respecto a la religión –«dictador del catolicismo» lo llama (1905, 10)– como a la política, luchando contra los habitantes de Flandes «que peleaban por su libertad» (11) e Inglaterra, por culpa de «la obstinación de Felipe II oponiéndose a la libertad, a la religión y al poderío de Inglaterra» (11). Muy parecida fue la política hacia los moriscos que provocó la sublevación «ahogada en sangre por D. Juan de Austria» (12). Pone su mirada irónica Teresa Picatoste en la capitalidad de Madrid –«así el lugarón del Manzanares quedó hecho corte de la más vasta monarquía» (13), pero destaca la conquista de Filipinas, que «pudo ser un venero de riqueza si España hubiera seguido con él el sistema colonial de otras naciones» (14). La Inquisición fue instrumento de intolerancia religiosa que ejecutó la visión de Felipe II «al considerar la unidad religiosa como base de la nacionalidad española» (15). La edad de hierro fue, sin embargo, compañera de la edad de oro en las letras, de modo, dice, «que bien puede afirmarse que el siglo de Felipe II es el siglo de Cervantes» (16); en síntesis, huellas evidentes y profundas de la historiografía liberal y las ideas de la Institución Libre de Enseñanza. Rosa Garrido fue la segunda alumna que leyó un trabajo, «Libros de caballería», donde revisa, primero, tres corrientes de interpretación sobre el origen de la materia caballeresca, y pasa después

a los libros de caballería en España, citando muy generosamente a Menéndez y Pelayo. «Estado de la instrucción pública española durante los siglos XVI y XVII» es el trabajo escrito y leído por Ildefonsa López Vilar, estudiante del grado superior en la clase de Pedagogía, y cuyo escrito merece estas palabras de la anónima presentación: «La profundidad de ideas, la imparcialidad de juicio y la gran copia de datos ponía de manifiesto el talento y la aplicación de la alumna» (5). Lo más destacable es la temática elegida por estas tres estudiantes –que comparten una lectura del *Quijote* como sátira burlesca, pero también como representación del idealismo y el realismo–, y es que ninguna de ellas aborda un análisis filológico, literario o filosófico/ideológico de Cervantes. Analizan o exploran elementos importantes en la génesis del *Quijote,* pero externos, colaterales y documentables, y probablemente esa sea una si no la mayor virtud de la enseñanza en la Escuela Normal y el trabajo de estas tres alumnas.

Ya vimos más arriba cómo Ramiro de Maeztu se opuso a la conmemoración del tricentenario. Alarcón Sierra toma como punto de partida lo que llama «concepción pragmática» (2018, 74) de Maeztu, es decir, su «programa vitalista de raíz nietzscheana» (2018, 74) en el que el arte tiene que estar al servicio de la vida en un contexto sociohistórico determinado. El ángulo desde el que mira el *Quijote* no parece modificarse en unos cuantos años. Ya en 1901, como hemos visto, hablaba de la novela como «libro de viejos», título del primer artículo que le dedica en *La Correspondencia de España* el 12 de mayo. Concebido como un diálogo entre el doctor Whitney –otra encarnación del periodista– y el yo, es el doctor quien va a formular las ideas más contundentes contra el *Quijote* como libro de viejos. Ese libro que es «la obra más grande, más genial, más completa que ninguna decadencia ha producido» (1901, 4), una decadencia que se muestra «cuando se quieren cosas que no se pueden realizar, cuando tenemos que declararnos vencidos ante el ensueño imposible, cuando lo real, humillado frente al ideal enhiesto, se encoge y se anonada» (1901, 4). En último término, lo que percibe el doctor Whitney es algo «más positivo y más funesto [...] yo veo en el *Quijote* el espejo más acabado y la apología más genial de la decadencia [y] del cansancio de un pueblo» (1901, 4). La vida de Cervantes le conduce a un agotamiento físico y moral, de modo que «al publicar el *Quijote* se encontraba cansado, añoraba el descanso, con él soñaba, y en esta necesidad de descansar hemos de ver el íntimo sentido de su obra» (1901, 4), y el estado de Cervantes no es sino la sinécdoque de todo el pueblo español, integrando así la visión de Benjumea que retoman Unamuno y Navarro Ledesma. En esa situación, orgullo por la victoria de la juventud, cansancio presente, «ridiculizó las aventuras que no podía ya emprender. No quiso llorar y sonrió... Fue el *Quijote* su gesto bello ante la muerte que amagaba... Por eso lo llamo libro de los cansados

y los viejos» (1901, 4). El personaje es la decrepitud y la proximidad de la muerte: «Don Quijote despertó de su locura para morirse de melancolía... Y como ustedes no quieren morirse sino hacer una patria más fuerte y más feliz, yo les aconsejo que no lean el *Quijote* hasta que sean viejos» (1901, 4). Ya en ese primer trabajo sobre el *Quijote* Maeztu se sitúa hermenéuticamente «entre las interpretaciones biográficas e históricas» (Alsina Calvés 2011). En el artículo del 13 de diciembre de 1903 que comentamos más arriba, «Ante las fiestas del *Quijote*», repetirá varias de las ideas expuestas en 1901, desarrollará otras e incluirá referencias concretas a Mariano de Cavia, para incitarlo a que, pensando en la juventud –esa juventud que debe protagonizar la regeneración nacional, el renacer de España–, «no pongamos en sus manos los libros que la retraigan de aventuras, sino los que la exciten a la acción, y toda acción es aventura» (1903a, 4).

Y poco tiempo después, el 20 de diciembre del mismo año, publica «Don Quijote en Barcelona», donde reitera sus ataques al *Quijote* y al quijotismo; al primero por ser «la epopeya dolorosa de nuestro vencimiento» (1903b, 9) y al segundo porque, en un proceso que no indaga en detalle, «Hemos llegado a figurarnos, como Cervantes, que todo quijotismo fracasa sin remedio [...] Esta idea la llevamos en la médula. Creo que nuestro apocamiento es obra suya» (1903b, 9), y como consecuencia, «cuando ese apocamiento nos acarrea una desgracia, atribuimos a quijotismo nacional lo que es consecuencia de la ausencia de Quijotes» (1903b, 9), donde se muestra un notable paralelismo con algunas opiniones de Ramón y Cajal vistas más arriba. Notemos que, por el mismo mecanismo psicológico e ideológico que habían usado los ilustrados contra Calderón y el teatro barroco por su mala influencia sobre las costumbres del pueblo, para Maeztu el *Quijote* tuvo unos efectos materiales e ideológicos sobre el pueblo español. Esa idea la había presentado ya en «El libro de los viejos», al mencionar a Barbey d'Aurevilly y su interpretación de los efectos de la novela cervantina, aunque sin atribuirle las consecuencias prácticas y materiales que Maeztu da por sentadas. Y si antes atribuía a la novela una influencia en la pérdida de las colonias, aquí ahonda un poco más y, recordando que los cervantistas atribuyeron esa pérdida a «meternos a andantes caballeros» (1903b, 9), ahora (se) pregunta con intención crítica, política e incisiva: «¿Fue el quijotismo causa de la derrota o lo fueron el sistema de rapacidad y ascensos de las clases directoras y la apática resignación de las dirigidas?» (1903b, 9). Así, si el *Quijote* tenía una función en tiempos de Cervantes, tiempos de decadencia, ahora es preciso una nueva estrategia. Por eso, a la enseñanza que imparten los padres de que «la andante caballería es ficción, fábula y mentira, y que es locura el quijotismo» (1903b, 9) la juventud española debe responder abandonando y rechazando «esa siniestra pesadilla» (1903b, 9);

y desvelando las causas políticas de la derrota: «Fuisteis vencidos no por Quijote, sino por todo lo contrario. Fuisteis vencidos porque llamaron a vuestras puertas cubanos y filipinos en demanda de justicia, de libertad, de cultura, y preferisteis deshonrar nuestra bandera poniéndola al servicio de la iniquidad y la ignorancia» (1903b, 9). El artículo se cierra con una exaltación de la España joven, esa España que «cree en la acción y en la aventura y en el idealismo y en los libros de caballería y en todo, menos en los mayores, porque ya están muertos» (1903b, 9), porque la juventud es el tiempo del idealismo y no de la prudencia, de la fortaleza y la aventura. Lo que propone Maeztu es, pues, una renovación del quijotismo fuera de la época en que se escribió la novela, una incitación a que los jóvenes sean quijotes –en la misma onda de Unamuno–, es decir, caballeros andantes, lejos de la celebración «mortuoria» del centenario que exalta la derrota de ese espíritu aventurero. Ese artículo será seguido, el 28 de noviembre de 1904, por «Sobre un folleto. Hamlet y don Quijote», que publica –al parecer– en la revista *España* en el que no avanza en su lectura del *Quijote,* pero sí pone a cada autor a la altura de símbolos del alma de sus respectivas naciones y, más específicamente, pone de relieve «la disonancia de tiempos históricos y psicológicos entre ambas» (Alsina Calvés 2011), pues «Shakespeare escribió *Hamlet* cuando Inglaterra empezaba a forjar su imperio; Cervantes escribió el *Quijote* cuando España empezaba a perder el suyo» (Alsina Calvés 2011), idea repetida en varias personas. Maeztu recogerá sus trabajos cervantinos, y otros que seguirá produciendo, en el volumen *Don Quijote, Don Juan y la Celestina* (1926), pero eso ya se aleja mucho del centenario y es, por tanto, harina de otro costal.

Si algún intelectual lleva la propuesta de Díaz de Benjumea hasta casi su último extremo en la búsqueda de un sentido oculto y de una sabiduría esotérica ese será Unamuno –a pesar de sus críticas, en «La causa del quijotismo», a quienes escudriñaban por todos los rincones del *Quijote* la letra, a los exégetas, a quienes han visto enigmas, reconditeces y enrevesados simbolismos– en *Vida de don Quijote y Sancho*, de 1905 (Fernández Gallardo 2023, 117-122). Como escribe Inman Fox, Unamuno «transforma el texto de Cervantes en un tratado filosófico/religioso en que se propone un nuevo ideal para la regeneración de España» (1997, 122). La filosofía que propone Unamuno ha sido descrita con una concisión ausente en el autor vasco por Inman Fox: «don Quijote es el Cristo español, Sancho el pueblo, y el quijotismo la religión nacional. Según Unamuno, el quijotismo, la fe contra la razón y el heroísmo son características del ser español que no se deben abandonar al precipitarse el país hacia la modernización» (1997, 122). Casi todos los críticos y estudiosos han señalado lo que se puede calificar de giro copernicano en el acercamiento y valoración que hace Unamuno respecto al *Quijote*, un

giro que se produce entre 1898 y 1905, por señalar dos mojones de referencia (González Vicen 1943; Catalán 1966-67; Alarcón Sierra 2018, 68-74). Unamuno manifiesta su interés sobre los valores simbólicos y filosóficos, es decir, ideológicos y políticos, del *Quijote* antes incluso de publicar *En torno al casticismo* (1895), obra en la que contempla una España que, como don Quijote, lleva una vida retirada que tal vez anticipa otra salida de la que puede escapar, según se lo revela Cervantes, «que en el sublime final de su *Don Quijote*, señala a nuestra España, a la de hoy, el camino de su regeneración en Alonso Quijano el Bueno» (Unamuno 1979, 25), pues, escribe: «Hay que matar a don Quijote para que resucite Alonso Quijano el Bueno, el discreto, el que hablaba a los cabreros del siglo de la paz, el generoso libertador de los galeotes» (1979, 122), incorporando a la empresa a Sancho: «Si Sancho volviera a ser escudero, mejor aún que escudero de don Quijote, criado de Alonso el Bueno, ¡cuánto no podría hacer con su sano sentido común!» (1979, 131). Esas ideas continuarían y se reafirmarán en otros trabajos. Aquí, sin embargo, vamos a visitar, en primer término, los artículos que publica en 1898, «¡Muera don Quijote!», «¡Viva Alonso Quijano el Bueno!» –en menor medida, por su carácter de respuesta a Federico Urales– y sus escritos en *El porvenir de España*, en diálogo con Ángel Ganivet, para visitar después la *Vida de don Quijote y Sancho*.

En «¡Muera don Quijote!», publicado en *Vida Nueva* el 26 de junio de 1898, la asunción primera es que don Quijote simboliza o representa a España, y así, en una interpretación plenamente simbólica y nada novedosa –caballero y escudero «son el dualismo armónico que manteniéndolos distintos los unía, símbolo eterno de la humanidad en general y de nuestro pueblo español muy en especial» (1998, 101), donde parecen resonar los conceptos de *Weltgeist* y de *Volkgeist* (Gutierrez Ardila 2004, 89)–, preconiza:

> España, la caballeresca España histórica, tiene, como don Quijote, que renacer en el eterno hidalgo Alonso el Bueno, en el pueblo español, que vive bajo la historia, ignorándola en su mayor parte por fortuna. La nación española –la nación, no el pueblo– molida y quebrantada, ha de curar, si cura, como curó su héroe, para morir. Sí, para morir como nación y vivir como pueblo (1898, 1).

El ideal caballeresco –que juzgará en su diálogo con Ganivet como «profundamente anticristiano e inhumano» (1998, 103)– encarnado en don Quijote se entrega, al pasar a España, a la acción exterior y, como sugería Ganivet y retoma Unamuno, se trata de concentrarse ahora en el territorio nacional, de volcarse hacia el interior, para exprimir la vitalidad que alberga. Eso exige olvidar o marginar la historia como modelo de actuación hacia el futuro. En sus propios términos,

para Unamuno se trata de que muera la nación para que nazca el pueblo, es decir, «crear razas históricas y dar a los pueblos personalidad diferenciándolos» (1898a, 4). La alusión a la muerte de la nación está sin duda relacionada con la conferencia de lord Salisbury, primer ministro británico, el 4 de mayo de 1898 donde habló de las *living nations* en oposición a las *dying nations*, que no tenían otra evolución posible sino una decadencia creciente hasta la extinción. Su propuesta, entonces, la de Unamuno, se condensa en unas consignas: «¡Muera don Quijote para que renazca Alonso el Bueno! ¡Muera don Quijote!» (1898a, 4), consignas que repite para cerrar el artículo con el mismo título.

La muerte de don Quijote significa, le escribirá a Ganivet, «renacer a nueva vida en el sosegado hidalgo que cuide en su lugar de su propia hacienda» (1998, 106). Y en «¡Viva Alonso Quijano el Bueno!» se limita a reiterar escuetamente alguna idea del artículo anterior, y enfatizar el papel de la fe en Sancho, superior a la locura de su amo. En esta época Unamuno parece haber situado el *Quijote* en el centro de sus reflexiones sobre España, el Desastre, la regeneración, el futuro. De ahí la conversación epistolar que, por el intermedio del periódico *El Defensor de Granada*, mantuvieron Unamuno y Ganivet entre el 12 de junio y el 17 de septiembre de 1898. Ahora bien, ¿en qué dirección se mueve Unamuno en este intercambio? No hacia el cambio que va a representar la *Vida de don Quijote y Sancho*, desde luego. Pero uno de los puntos que sí va a desarrollar en la conversación con Ganivet es el de qué es la nación, hablando de «los pueblos agremiados en naciones y Estados» (1998, 100). La anunciada y vaticinada muerte de la nación –España en este caso– impone prepararse a aportar cada pueblo lo mejor de sí, que en Unamuno es «la perfecta cristianización de nuestro pueblo» (1998, 106), desvelando nítidamente el sentido religioso del quijotismo que anunciará más tarde, o sea, lo que López-Pasarín llama «la identificación entre la Biblia y el *Quijote*» (2009, 59), que retoma la idea de la novela como Biblia profana atribuida a Washington Irving y que el propio Unamuno había mencionado en «La causa del quijotismo» (1903). La nación se le aparece como una «categoría histórica transitoria» (1998, 107), que impide «que se depure, espiritualice y cristianice el sentimiento patriótico» (1998, 107), pues la alternativa a las naciones es la patria espiritual. Y retomando un comentario de Ganivet en el *Idearium español* sobre Robinsón como el héroe típico de la raza anglosajona, propone Unamuno: «Un pueblo nuevo tenemos que hacernos sacándolo de nuestro propio fondo, Robinsones del espíritu, y ese pueblo hemos de irlo a buscar a nuestra roca viva en el fondo popular» (1998, 108-109). Porque para Unamuno la raza española no es la condensación de las mezclas e hibrideces de pueblos llegados, asentados y salidos o no del territorio peninsular, sino una serie de «débiles capas de aluvión

sobre densa roca viva» (1998, 147), metáfora en la que alude a un fondo inmutable que se manifiesta en la intrahistoria, un fondo de la población española que «ha permanecido mucho más puro de lo que se cree» (1998, 149), pues muy poco «han afectado a la base de la vida popular española las diversas irrupciones que la historia nos cuenta ocurridas en la superficie» (1998, 148). Y, por la misma lógica, «las diferencias étnicas interiores que en España se observan –gallegos, vascos, catalanes, castellanos, etc.– arrancan de diversidades prehistóricas» (1998, 150). Así, anticipa que cuando «se derrumbe nuestro imperio colonial surgirá con ímpetu el problema de la descentralización, que alienta en los movimientos regionalistas» (1998, 159), idea premonitoria o constatación a posteriori que conduce a expresar el deseo de una verdadera y armónica unión, aunque nada la hace más difícil que «pretender hacerla desde fuera, por vía impositiva, o sea legislativa, y obedeciendo concepciones jacobinas, como suelen serlo las del unitarismo doctrinario» (1998, 160).

Alarcón Sierra ha rastreado brevemente los indicios que van apuntando hacia ese giro copernicano. Por ejemplo, cómo en el artículo «Quijotismo», de 1895, Unamuno «considera a don Quijote como norma de conducta y como su otro yo, dado que sobre él proyecta biográficamente sus propias obsesiones» (Alarcón Sierra 2018, 70), o en «El Caballero de la Triste Figura», artículo de 1896, en donde el escritor considera anticipatoriamente que don Quijote «no es un ente de ficción sino "un ser vivo y real" que ha tenido una "existencia real, heroica y efectiva"» (70), además de machacar sobre el carácter simbólico de don Quijote: «el héroe no es "otra cosa que el alma colectiva individualizada" [...] quien quiera retratar a don Quijote deberá hacerlo "como símbolo vivo del alma castellana"» (70). Y, más significativamente, en el epílogo de *Amor y pedagogía*, donde literalmente confiesa:

> Yo lancé hace algún tiempo el grito de ¡muera don Quijote!, y este grito halló alguna resonancia y quise explicarlo diciendo que quería decir ¡viva Alonso el Bueno! esto es, que grité ¡muera el rebelde! queriendo decir ¡viva el esclavo!, pero ahora me arrepiento de ello y declaro no haber comprendido ni sentido entonces bien a don Quijote, ni haber tenido en cuenta que cuando este muere es que tocan a muerto por Alonso el Bueno (Unamuno 1902).

Y en esa confesión de arrepentimiento se encuentra, quizás, el origen de su cambio. Porque *Vida de don Quijote y Sancho* va a ser el camino de construcción de la religión del quijotismo o del quijotismo como religión.

En efecto, en el libro de 1905 Unamuno, en oposición abierta y total a las ideas de Valera, Pardo Bazán y Menéndez Pelayo entre otros (Storm 2015, 367), lleva

a cabo la muerte y desaparición de Miguel de Cervantes instaurando de paso la hegemonía de una hermenéutica filosófico-teológica aplastante y subjetiva, o sea, algo más que «the minimization and redefinition of the author function in the *Quixote*» (Vandebosch 2009, 18). Y lo hace porque don Quijote y Cervantes son excusas justificadas para proyectar su propio yo, para conferirse autoridad suprema y última sobre el texto y el personaje, para ubicarse como exégeta en el centro del mundo creado por Cervantes –por la voluntad de don Quijote y Sancho– casi contra su voluntad. Pero también va a permitirle el rescate y la resurrección de don Quijote, héroe trágico y ridículo, comparado a lo largo del libro con santos como Ignacio de Loyola o Teresa de Jesús. No es un azar que en el «Prólogo a esta segunda edición» reivindique para sí ser «más quijotista que cervantista», liberando el *Quijote* del mismo Cervantes, reconociendo en el texto su admiración y afecto por Ganivet –ya muerto– quien había escrito que Cervantes era «el entendimiento que más hondo ha penetrado en el alma de nuestra nación». De ese modo, el personaje de ficción cobra entidad ontológica como figura realmente existente y se convierte en el autor de su propia vida, inspiración a través de Cide Hamete Benengeli y Cervantes de la redacción del libro llamado *Don Quijote*. Asimismo, el espíritu de don Quijote habita a Unamuno para que pueda escribir la *Vida de don Quijote y Sancho*, que es la reescritura del *Quijote*.

Y ese encadenamiento de presencias y ausencias conduce a la finalidad última de don Quijote que es vivir en la eternidad, del mismo modo que el ansia de inmortalidad guía al escritor y, por extensión, será fundamento del pueblo español –separado ya, recordémoslo, de la nación en la mirada unamuniana–. Porque el paralelismo entre Alonso Quijano y España es evidente: «Mira, pobre Alonso Quijano, mira a tu pueblo y ve si no sanará de su locura para morirse luego. Molido y maltrecho y después de que allá, en las Américas, acabaron de vencerle, retorna a su aldea» (1905). La identidad nacional española, sin embargo, estará basada en la filosofía española que no puede ser otra que la de don Quijote, que es «la de no morir, la de creer, la de crear la verdad» (1905), la de seguir «la burlesca pasión de nuestro Caballero» (1905), donde «aparece como un nuevo Cristo, como santo que hace de Sancho Panza su apóstol» (Wolfzettel 2005, 85) y se desvela como un «messianic proto-hero of Spanish faith and idealism» (Vandebosch 2009, 21); en otras palabras, la filosofía española tiene dos pilares en que sustentarse: el afán de eternidad y el amor a la mujer, de donde emana la verdad que debe sostener al individuo y al mundo. Señalemos de paso que la vinculación entre la vida de Cervantes y la de Cristo había sido formulada por Fermín Herrán en el «Elogio fúnebre de Cervantes: discurso pronunciado el 23 de abril de 1876» entregado en la Academia Cervántica Española de Vitoria (Kelly 2011, 630) y que el obispo de

Madrid, Ignacio Montes de Oca reivindicaría a Cervantes como «el tipo perfecto del caballero cristiano y español» (631), lo cual le permitiría al orador asociar al novelista y su personaje con las ideas de españolidad y patriotismo.

Pedro Pascual escribe que dos puntos sobresalen en el libro: «Uno, el comentario sobre el "Yo sé quién soy". El quicio de la vida es saber lo que se quiere ser, dice Unamuno. Otro, que sitúa en El Toboso el culmen del idealismo al hacer de Dulcinea la sublimación del hombre y del amor que es el motor del mundo» (1999, 149). Don Quijote, pues, no murió, ni abandonó su locura volviéndose cuerdo, de ahí que proponga y promueva el culto «al quijotismo como religión nacional» (1913), idea que ya había formulado en «El sepulcro de don Quijote», publicado en *La España Moderna* en 1906, y esa sea la base para españolizar Europa, olvidados ya los devaneos europeizadores como sinónimos de la regeneración; y puestos a abrir la caja de las paradojas, también ahí va a confesar sobre don Quijote que «no estamos seguros de que fuese un hombre real, de carne y hueso, sino que más bien sospechamos que fue una pura ficción» (1906, 8). En una de sus múltiples recapitulaciones, escribirá en *Del sentimiento trágico de la vida* a propósito de *Vida de don Quijote y Sancho*:

> Escribí aquel libro para repensar el *Quijote* contra cervantistas y eruditos, para hacer obra de vida de lo que era y sigue siendo para los más letra muerta. ¿Qué me importa lo que Cervantes quiso o no quiso poner allí y lo que realmente puso? Lo vivo es lo que yo allí descubro, pusiéralo o no Cervantes, lo que yo allí pongo y sobrepongo y sotopongo, y lo que ponemos allí todos. Quise allí rastrear nuestra filosofía (1913).

Y si lo que propone Unamuno bajo el término de *quijotismo* es una nueva religión –religión de la locura en oposición a la filosofía de la razón, aunque ejemplo también del quijotismo del autor, patriótico y poético (Vandebosch 2009, 24)– es difícil y más bien problemático articular en concreto un programa político que se asocie a aquella. Excepto por el propio Unamuno, que en «El sepulcro de don Quijote» afirma: «Y tú y yo estamos de acuerdo en que hace falta llevar a las muchedumbres, llevar al pueblo, llevar a nuestro pueblo español una locura cualquiera, la locura de uno cualquiera de sus miembros que esté loco, pero loco de verdad y no de mentirijillas. Loco, y no tonto» (1906, 10). A nivel político sería arriesgado tratar de identificar a ese loco que pudiera convertirse en el líder redentor con que parece soñar Unamuno. Porque lo cierto es que lo que fuera compromiso regeneracionista del escritor perdió sus plumas ya para esas alturas, como demuestra en ese mismo artículo: «No hay porvenir; nunca hay porvenir. Eso que llaman el porvenir es una de las más grandes mentiras. El verdadero

porvenir es hoy» (1906, 6) y, como dice Javier Blasco, «de lo que se trata no es de ofrecer al lector un programa regenerador concreto» (2004, 63). Wolfzettel sostiene que las reflexiones unamunianas «marcan el punto culminante, cuando no el final, de la instrumentación del mito de don Quijote» (2005, 87), pues intenta amortiguar de forma idealista insuficiencias nacionales que son insuficiencias políticas.

Abandonamos aquí la intervención de Ortega y Gasset, demasiado tardía en relación al centenario aunque, sin duda, un nuevo diálogo (de sordos) con la propuesta unamuniana, objeto de sus *Meditaciones del Quijote* (Fernández Gallardo 2023, 127-128). En su análisis sobre la celebración del tricentenario en el Ateneo Storm concluye afirmando que en ese lugar «nacía un nuevo tipo de nacionalismo. Este nacionalismo integral ya no defendía la necesidad de unir fuerzas para aprender del exterior y mejorar la situación del país, sino que abogaba por un crecimiento orgánico de España, teniendo en cuenta, en primer lugar, las características de la nación» (2008, 24). Lo que resalta de todas estas intervenciones –y de otras a las que no hemos dado cabida en este capítulo– es que todas las personas que intervienen parten de la realidad incuestionable e incuestionada de la unidad española y de la visión castellanocéntrica que forma parte de la política centralista de Estado. Don Quijote y/o Cervantes son símbolos de una España herida y derrotada, dispuesta al renacimiento o hundida para siempre, pero símbolos de la nación vista desde el centro, la cultura nacional es la española y la psicología identitaria tiene como protagonista al español.

II. Galleguismo y quijotismo: a propósito del tricentenario del *Quijote*

En 1905 se publica en La Coruña *El centenario del «Quijote» en Galicia*. Estamos ante el documento más destacable que encarna la implicación de los círculos letrados gallegos en el recuerdo de los trescientos años de la aparición de la primera parte del *Quijote*. Como escribe Xosé Pastor Rodríguez Santamaría, «O Quixote uniu conservadores, liberais, rexionalistas e republicanos» (2005, 77), porque es cierto que todas esas adscripciones o tendencias se encuentran en el folleto de *El centenario*. Y sobre esa idea, la pregunta que se impone es: ¿acaso todos contemplan/utilizan/manipulan el *Quijote* de la misma manera? ¿Acaso el capital cultural simbólico de Cervantes y el *Quijote*, por aplicarles el conocido concepto de Pierre Bourdieu (1994, 161), tiene el mismo valor de uso para todas las corrientes políticas que coinciden en *El centenario*? Pero también aparecen otros documentos que acreditan la celebración del tricentenario: el *Tercer centenario de la publicación del* Ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha. *Homenaje del Ateneo Ferrolano* o incluso los *Apuntes cervantinos [...] en las sesiones celebradas con motivo del tercer centenario del «Quijote» en el Instituto General y Técnico de la Escuela Normal Superior de Maestras de La Coruña*, ambos publicados en 1905.

Entramos aquí, pues, en la primera de las naciones históricas donde la convocatoria central a celebrar la publicación del *Quijote* manifiesta, probablemente con menos acrimonia ni radicalidad que en otras, la divergencia de opiniones y, sobre todo, la posibilidad de que esa conmemoración se convierta de hecho en una exposición de criterios particularistas de mayor o menor hondura y en parte de una conversación

pública entre diversas corrientes que, si comparten ciertos criterios respecto a su visión de España y su necesaria recuperación, también manifiestan criterios enfrentados en relación a la mirada centralista que guía la convocatoria. En las páginas que siguen, sobre la base de los estudios culturales, vamos a volver a visitar la situación europea y española en que surgen los nacionalismos subestatales, para detenernos en Galicia. Recordaremos brevemente el proyecto centralista de celebrar el tercer centenario de la aparición de la primera parte del *Quijote* y llegaremos a la conmemoración gallega, y en particular a las manifestaciones más notables de la misma, entre ellas el folleto publicado por la Liga de Amigos de La Coruña, seguido de otras intervenciones públicas importantes.

ACERCAMIENTO AL NACIONALISMO GALLEGO, CONTEXTO Y PROBLEMAS

A mediados del siglo XIX un conjunto de factores desencadena la condensación de los sentimientos regionales, nacionales o nacionalistas en las naciones históricas de la periferia, de forma que se articulan las primeras manifestaciones de su especificidad: esos factores son los nacionalismos en otros países de Europa occidental, en gran medida estimulados por las guerras napoleónicas y la crisis concomitante del mapa geopolítico europeo, el cambio paradigmático político-cultural del Romanticismo y, en particular, su exaltación de los espíritus populares, de las naciones y de las lenguas y literaturas nacionales, todo ello como marco en el que las clases dominantes tratan de consolidar, ampliar o construir un mercado único para el mejor desarrollo de las fuerzas productivas, sin alterar las relaciones de producción que garantizan la acumulación de capital, y asegurarse el espacio para ejercicio de su poder y hegemonía, proceso este que acentuará las rivalidades intercapitalistas, fomentará el progreso del obrerismo internacionalista y conducirá a las dos guerras mundiales, como han estudiado Linda Colley (1992) o David A. Bell (2003). En España, la salida del absolutismo fernandino y la conflictiva construcción de un sistema democrático, la pérdida del imperio y la agitación nacionalista de las élites letradas periféricas les va a permitir a estas canalizar sus primeras manifestaciones culturales en el *Rexurdimento* y la *Renaixença,* seguidas por un movimiento ideológico, político y social semejante pero no idéntico a nivel cultural en Euskadi, un movimiento que Aizpuru llama renacimiento cultural vasquista propiciado por la abolición de los fueros y la reorganización de las fuerzas políticas y culturales (Aizpuru 2000, 61).

Porque, en efecto, en el marco de un nacionalismo español centralista, inestabilizado por el peso del monarquismo reaccionario de los fernandinos –que se verá continuado por el carlismo una buena parte del siglo, hasta su convergencia con los neocatólicos y la asimilación en el conservadurismo más derechista– y la debilidad vertebradora del liberalismo decimonónico en oposición al conservadurismo constitucionalista, circunstancia que se ve agravada por la pérdida masiva del imperio colonial y su incidencia sobre la vida económica de la metrópoli, España contemplará el surgimiento de movimientos culturales y políticos en las naciones periféricas del Estado. Específicamente, ahora nos interesa lo sucedido en Galicia, nación histórica que, como escribe Álvarez Junco, por una parte, «reúne todos los factores étnicos que para un planteamiento primordialista explicarían una movilización nacionalista» (2016a, 252), y, sin embargo, por la otra, no va a ser escenario de la articulación de un potente movimiento nacionalista sino hasta la II República, y conviene subrayar la palabra *potente*, porque el sentimiento diferencial está ahí. Sin embargo, debido a la específica vertebración de la sociedad gallega, el papel de la burguesía agraria y la nobleza decadente en el funcionamiento del caciquismo y el control de la vida política, la aglutinación de sectores regionalistas va a seguir un proceso más tortuoso que en las otras naciones históricas. Tierra de pueblos célticos, luego de los suevos y visigodos, muy poco afectada aparentemente por la llegada de las comunidades musulmanas a la península –aunque estudios genómicos recientes quieren demostrar lo contrario–, podría hablarse de una continuidad étnica que pocos territorios de Iberia podrían reclamar para sí.

Conviene empezar recordando brevemente el surgimiento y desarrollo del sentimiento diferencial gallego, para contextualizar el tricentenario quijotesco, que se sitúa claramente en lo que algunos autores han llamado el galleguismo pre-nacionalista. Y tal vez sea pertinente tener presente lo que Fernández Prieto (2000) toma como base para su estudio del nacionalismo y son las condiciones materiales en que surge ese nacionalismo, es decir, las circunstancias socioeconómicas y culturales que marcan a la Galicia de fines del XIX y el siglo XX. Y ahí se encuentran tres aspectos o ejes de análisis clave: una economía agraria atlántica, un espacio con lengua propia pero conservada en las clases bajas y un mundo generador de flujos migratorios que, a su vez, tendrá una influencia fundamental para la galleguización de Galicia, versión particular de la nacionalización de España; en otras palabras, una economía agraria con débil industrialización y, como consecuencia, débil urbanización; importancia del mundo rural como eje de articulación del país; una lengua propia, sí, pero cultivada con cierto descuido por los sectores menos educados, esencialmente populares, y marginada por las clases medias y altas; una colectividad incapaz de proveer a todos sus miembros

y que se convierte en un país de campesinos emigrantes que no olvidan su tierra, e incluso se preocupan por ella más desde lejos. Beramendi había presentado la situación en esa misma Galicia con todos los factores adversos al nacionalismo: la castellanización de las élites, la inexistencia de instituciones de autogobierno, el carácter externo y disperso de los focos burgueses y el menosprecio por esas élites de la lengua gallega y la cultura diferencial.

Para 1905, el movimiento que refleja un sentimiento específico y protonacionalista en Galicia parece mostrar varias caras: la del provincialismo gallego, encarnado en la Academia Literaria de Santiago de Compostela, vinculado al galleguismo liberal progresista y protagonizado por Antolín Faraldo, Neira de Mosquera o Martínez Padín; y la del regionalismo galleguista, «diversificándose ideológicamente e incorporando las aportaciones del *Rexurdimento*» (Núñez Seixas 2002, 5), al que se inscriben Manuel Murguía en el ala progresista-liberal y Alfredo Brañas en el ala conservadora –«ligeramente tachado de excesivamente conservador y lastrado por ideas pasadas», según diría Fraga Iribarne (1988, 19)–, con una corriente minoritaria de federalismo republicano, dirigida por Aureliano J. Pereira y representada por Segundo Moreno Barcia; en conjunto, pues, tres figuras que, según Beramendi, «personifican las tres tendencias ideológicas que coexisten conflictivamente en el regionalismo gallego» (Beramendi 1997, 25). A todos ellos les seguirán más tarde, ya hacia 1916 y, por tanto, lejos de nuestro tricentenario, las Irmandades dos Amigos da Fala, con los hermanos Antón y Ramón Villar Ponte, Aurelio Ribalta y otros, figuras cruciales ya en la constitución del nacionalismo gallego pues, según dice Beramendi, «protagonizan la primera fase propiamente nacionalista del galleguismo político» (1997, 35). Fusi y Palafox sostienen una visión parecida, pues la creación de las Irmandades y la publicación en 1920 del ensayo *Teoría do nacionalismo galego,* de Vicente Risco, «marcaron el paso del galleguismo cultural y regionalista al galleguismo abiertamente nacionalista» (1997, 188). Esas dos corrientes del regionalismo gallego –la de Murguía y la de Brañas– se distanciarían rompiendo su unión en 1897, cuando las manifestaciones neocarlistas de Brañas resultarán inaceptables incluso para un Murguía moderado. En este año, Manuel M. Murguía, con sus discípulos Salvador Golpe, Eugenio Carré, Manuel Lugrís y Galo Salinas, fundan la Liga Gallega de A Coruña, historicista, celtista, progresista y autónoma. En 1898, Alfredo Brañas funda por su parte en Santiago de Compostela la Liga Gallega de Santiago, tradicionalista, católica, carlista y autonómica, pues no en vano «se integra plenamente en el gran movimiento social promovido por las famosas encíclicas del papa León XIII, entregándose a fondo al cristianismo social y a los Círculos Católicos Obreros» (Fraga Iribarne 1988, 21), entregada su lealtad

al regionalismo católico tradicionalista (Maíz Suárez 1984, 138-139), rechazando el racionalismo, el liberalismo y el socialismo. La ideología de Brañas, según Beramendi, trató de encontrar como alternativa al carlismo ya derrotado una «nueva» forma en el regionalismo (2018, 504-505), que obviamente estaría marcado por las señales conservadoras y tradicionalistas del carlismo. Como escribe Beramendi, los años «entre el ocaso de la Solidaridad [Gallega] y 1916 son de oscurecimiento total del galleguismo político» (1997, 29). Aunque los sentimientos nacionalistas están ya ahí, y en el caso de Murguía la conciencia nacional se expresa coherente y repetidamente, el grupo que va a articular abiertamente un nacionalismo político gallego será la Organización Republicana Gallega (ORGA), fundada algo tardíamente en términos comparativos, ya en 1929 por Santiago Casares Quiroga y a la que se sumarán Antón Villar Ponte y Luciano Peña Novo. De la ORGA saldrá el Partido Galleguista, formado por miembros decepcionados de la anterior y que tendrá un cierto protagonismo durante la II República, momento en que, según Núñez Seixas, el galleguismo «conoció una fase de acelerada expansión social y política» (2002, 2). Innecesario es recordar que el golpe de Estado y la insurrección del ejército contra la legalidad republicana quebrantará durante un largo período el nacionalismo gallego y toda manifestación democrática de la voluntad nacional y popular.

La formulación de Manuel Murguía –miembro de la segunda generación de provincialistas, tras la de 1840-46 (Beramendi 2000, 73)– en su obra *El regionalismo gallego* parece muy clarificadora de las aspiraciones y de las limitaciones del regionalismo. Así, en el «Prólogo» a la obra Waldo Álvarez Insua, que según Beramendi (1997, 17) había participado en la redacción del *Diario de Santiago* entre 1872 y 1878, escribe:

> ¿Qué mucho, pues, que Galicia, antiguo reino suevo, nacionalidad legítima e independiente, con todos los elementos necesarios para desarrollar sus aptitudes y cumplir sus fines históricos, proclame con noble ardimiento el derecho a reconstruir su vida regional, reparando al mismo tiempo los desperfectos económicos que una administración desastrosa ha originado en cuatrocientos años de gobierno? (Murguía 1889, iv).

Pero el mismo Murguía sostendría todavía en 1899, en *El Eco de Galicia,* que «Galicia tiene territorio perfectamente delimitado, raza, lengua distinta, historia y condiciones creadas gracias a esa misma diversidad, y, por lo tanto, necesidades que ella solo mide en toda su intensidad, aspiraciones que ella solo sabe a dónde llegan. Constituye, pues, una Nación porque tiene todos los caracteres propios de una nacionalidad» (1899, 3). Maíz Suárez puso de relieve la

vinculación entre el concepto de nación formulado por Murguía y el de Pasquale Stanislao Mancini, para quien la nación era una «sociedad natural de hombres con unidad de territorio, de origen, de costumbres y de lengua, dotados de comunidad de vida y conciencia social» (Maíz Suárez 1984, 140-141), donde la conciencia social puede convertirse en conciencia de la diferencia nacional, porque Murguía desarrollaría a su manera esos componentes para dar cabida a algunos de los mitos fundacionales del galleguismo. Pero la conceptualización nacionalista de Murguía se va a nutrir tanto de ese nacionalismo italiano de corte voluntarista y liberal encarnado en Mancini como del historicismo-organicista alemán, en el que, bajo el concepto manciniano de «origen», pueden integrarse y se integran factores naturales como la raza, la historia o la «morada», es decir, el territorio. Así, pues, la construcción del discurso nacionalista, o más específicamente del regionalista gallego, incluye, a semejanza de otros movimientos de la misma índole, como uno de sus puntos clave a fin de suscitar el apego psicológico necesario entre sus seguidores y, a medio plazo, sectores importantes de la población, la posición de la lengua y la cultura, factores fundamentales al abordar el tema de la identidad regional o nacional. Y, junto a ellos, en la creación de la identidad de cada nación, y también de la gallega, el papel de la raza –recibida en Murguía de las obras de Gobineau y Gumplowicz, «ideólogos del arianismo» (Maíz Suárez 1984, 152)– ocupa un espacio indiscutible, más concretamente la especificidad racial de Galicia, que se encontraría en las raíces célticas, aunque los partidos nacionalistas y los nacionalismos hayan intentado borrar este componente de su programa fundacional.

Efectivamente, y como señala Beramendi, las dos premisas de las que parte Murguía son, por un lado, la existencia del tronco ario o indoeuropeo bien establecida por la lingüística, y, por el otro, «a raza como determinante principal da etnicidade» (Beramendi 2000, 77). Y en este segundo aspecto Beramendi resalta una evidencia: que para Murguía hay razas superiores e inferiores, y que los pueblos arios –entre quienes incluye a los celtas (Pereira Fernández 2017)– estaban entre las primeras, de modo que carece de relevancia la existencia anterior de otras razas porque estas desparecerían en contacto con la raza superior, ya que la inferioridad racial implica una inferioridad cultural, como se pondría de manifiesto en la conquista de América (Beramendi 2000, 78). En cuanto a las razas inferiores, conviene señalar que en su progresiva moderación tras el Sexenio Democrático Murguía asociará claramente el federalismo y el cantonalismo con los pueblos levantiscos del sur, de origen semítico-africano (88), pero en el caso de Portugal –norte y sur– contrapone a los arios –europeos– del norte, que son individualistas, con los semitas –africanos– del sur, que tienen «instinto

comunista», del mismo modo que los pueblos de las zonas homólogas de España. En pocas palabras, y como resume Beramendi, «para el é nación toda comunidade na que se dan simultáneamente raza, territorio, carácter ou "espirito" e lingua» (2000, 93). Y, según Maíz Suárez, las ideas y opiniones de Murguía «muestran cómo el *etnocentrismo* y *occidentalocentrismo* se configuran en el discurso de Murguía como dos caras de una misma moneda, mutuamente implicadas en la relación de lo cultural y lo étnico» (1984, 156), a lo que ineluctablemente se añade un componente antisemita que no es exclusivamente antijudío, sino también, y sobre todo, antiafricano (Maíz Suárez 1984, 165-170).

Siguiendo los pasos de autores como José Verea y Aguiar –que había publicado en 1838 una *Historia de Galicia* donde traía el celtismo desde autores franceses pasados por Juan Francisco Masdeu, aunque para enfatizar el tono apologético de la historia gallega–, Leopoldo Martínez Padín, que solo publicó el primer volumen de su *Historia política, religiosa y descriptiva de Galicia* en 1849 dejando inacabado parte del segundo, en donde dejó marcas de lo que Viveiro Mogo considera el carácter apologético de las primeras historias decimonónicas, su intención «de glorificación de Galiza» (2009, 134), o Benito Vicetto –que en su novelesca *Historia de Galicia* (1865-1873, en 7 volúmenes) se había inventado muy ficticiamente una raza celta y un carácter nacional gallego–, pero también recogiendo los escritos y enfoques de autores como Augustin Thierry, Henri Martin o William F. Edwards (Piguet 2000), e incluso Macaulay y Carlyle (Maíz Suárez 1984, 153-154), Manuel Murguía establece en el ámbito teórico del galleguismo –desde su «Discurso preliminar» a la *Historia de Galicia,* hasta el *Discurso del Tui* pasando por *El regionalismo gallego*– un pasado de Galicia en clave racial, y «sienta las bases de lo que será la definición canónica de nación gallega, a pesar de las vacilaciones terminológicas» (Beramendi 1997, 22) o, como había escrito Maíz Suárez, la aparición del primer tomo de la *Historia* de Murguía «supuso un decisivo punto de ruptura en la trayectoria político-ideológica del pensamiento galleguista» (1984, 137). Es muy revelador de la diferencia entre Murguía y Vicetto el énfasis que el segundo pone en la imaginación como criterio historiográfico: «o principal para escribir a historia dun pobo non son os datos; o principal é a imaxinación» (Vicetto 1873, 239), por lo que Bresciano escribe: «Semejante posición convierte a Vicetto en tributario de ciertas manifestaciones de la historiografía romántica [...] algunos presentan a Vicetto como un creador de mitos sobre el pasado gallego» (2004, 4), y no parece ponerse en duda ese papel. Murguía, por su parte, quiso oponer metodológicamente la importancia de los datos y los hechos, de los documentos, única base segura, dentro del positivismo asimilado como historiador que heredaba el historicismo crítico de autores y épocas anteriores (marqués de Mondéjar,

Nicolás Antonio), para narrar el pasado de Galicia: «Murguía descarta decididamente la "imaginación histórica" a la que recurre Vicetto como medio de conocer el pasado, y se pronuncia a favor de los métodos heurísticos y hermenéuticos consagrados por la historiografía positivista» (Bresciano 2004, 6-7). Como veremos, sin embargo, la especulación y el respeto a una oralidad tradicional o a la mitología popular tiñen su cometido historiográfico.

Como sucede con los demás nacionalismos o regionalismos, en el galleguismo la historiografía desempeña un papel clave en el proceso de legitimación de la nación y del programa regionalista o nacionalista. Más en concreto, nos encontramos en la fase en que la historiografía funciona como un instrumento de propaganda y lucha en defensa de los elementos del programa que reivindica un estatuto especial para la región/nación. De ahí el énfasis que se pone en los eventos históricos diferenciales (Barros 1994), es decir, en todo aquello que puede distinguir la historia –el pasado reconstituido– de Galicia de la historia de la España oficial. Como afirma Maíz Suárez, Murguía procede «por vez primera, y con toda radicalidad, a la construcción histórico-teórica de Galicia como *nación* o *nacionalidad*» (1984, 137-138). Y en esa construcción Paula Pérez Lucas destaca una contradicción irresuelta, pues en un proyecto liberal que pretende avanzar hacia la modernidad y el progreso Murguía identifica a Galicia con el cuerpo y el alma de la mujer, atribuyéndole a esta «una intuición y sensibilidad natural, originaria y primitiva» (Pérez Lucas 2008, 330). Esa postura complementa una hipótesis primitivista propia de su discurso nacionalista, el cual «conlleva un discurso de género basado en los dictámenes de una sociedad preindustrial y patriarcal en manera alguna preocupado con la conquista de derechos sociales y políticos para la mujer» (330). De ese modo, el programa liberal y progresista se cruza en el camino con «una teoría sexual que legitima la doble inferioridad femenina» (330). La marginación de las mujeres del centro de organización de la celebración del tricentenario que vimos en el capítulo primero se muestra aquí bien inscrita en la teorización del nacionalismo.

Aun así, en su empresa intelectual de articular de manera convincente y coherente una mirada galleguista, o nacionalista gallega, sobre la historia nacional, Murguía no duda en dar cabida a elementos ficticios –que intenta documentar sin firmeza y con mucha invención creativa– a fin de ofrecer un fundamento sólido a su regionalismo. Para Murguía, en efecto, tal y como lo describe Beramendi, la verdadera historia de Galicia solo comienza con el asentamiento de los celtas, «padres y generadores de una población que lleva todavía impresa en el rostro las señales inequívocas de la raza a que pertenecen» (Beramendi

2000, 78). El celtismo o *mito celta,* como afirma y documenta Maíz Suárez, «no viene a ser sino un *submitema* en el interior del arianismo» (1984, 150), es decir, la ubicación mitificada de la raza aria en la cima de la jerarquía de las razas. En ausencia de exploraciones arqueológicas y estudios antropológicos y sociológicos que permitieran trazar la posible vida social y económica de los celtas, Murguía da por supuesto que entre ellos dominaba la igualdad primitiva –como las tribus germánicas– y se practicaba el druidismo. Lo más significativo, sin embargo, de este mito fundacional, en esta invención de «antepasados imaginarios» en expresión de Bermejo Barrera (Padín Portela 2018, 14), como escribe Padín Portela, es que «va a ser el punto de partida a través del cual se vertebre toda la identidad gallega y, consecuentemente, todos los episodios y personajes representativos en esta mitología» (2018, 13).

Murguía asume una defensa sin fisuras de la raza celta como base de la población gallega; y así en *El regionalismo gallego*, en conversación con Antonio Sánchez Moguel, afirma:

> Que el tipo celta, y con él su carácter y sentimientos propios, perseveró de tal modo que forma la principal base de nuestra población actual, es tan verdad, que, entre otras cosas no menos importantes para el caso, puede asegurarse que la mitología popular gallega responde a aquel origen y presenta marcadísimas semejanzas con la de los pueblos de igual origen en Europa. Otro tanto pasa con las costumbres y hasta con la vida interna y modo de ser de nuestras poblaciones rurales y la de los países hermanos (1889, 43-44).

Nótese el «fundamento científico» de su convicción o construcción: la mitología popular. Pero, como veremos en el capítulo quinto con el caso del doctor Robert en Cataluña, también Murguía recurre a Brocca y sus estudios sobre las formas anatómicas y craneanas de ciertas razas, para confirmar también por ahí que «fácil es hacer notar que el cráneo de *auvergnat,* que como ejemplo de tipo celta publica Brocca en su estudio sobre la raza céltica, es el dominante en las provincias gallegas» (1889, 44).

El papel de la tradición, como el de la mitología popular, cumple una función clave en la *Historia de Galicia*, donde Murguía recurre a los poetas del *Lebor Gabála Érenn* para afirmar «el común origen y afinidad» entre los pueblos de Galicia, Galia e Irlanda, recordando a Braha, Breogán y Galamh (1865, 427-428). Pues, como explica Maíz Suárez, las bases del nacionalismo de Murguía se hallan «en la encrucijada e intersección de dos factores claves: la historia y la raza [...] la historia de la "Nazón de Breogán" es, antes que nada, la historia de la raza gallega» (1984, 152); y esa leyenda, una vez galleguizada, va a formar parte de la historia

nacional y de su identidad (Pereira González 2014, 282). Y, en consonancia y continuidad con esos supuestos, en unos apuntes biográficos publicados en 1879 sobre Saturnino Álvarez Bugallal, político gallego conservador que precisamente ese año sería nombrado ministro de Gracia y Justicia, Murguía formula nítidamente la diferencia de razas en el territorio español y la superioridad de la céltica-gallega, es decir, la construcción imaginaria del Otro enemigo, adversario y responsable del Estado de Galicia (Padín Portela 2018):

> Y es que esta raza, que por una serie de dichosas circunstancias forma en España el pueblo sensato y pacífico por excelencia, digno por su misma sensatez de mejor suerte, está destinado a servir, con su cordura y pacíficos instintos, de contrapeso a las exageraciones y locuras de otros pueblos y otras razas revueltas y levantiscas, que, llenas de la sangre semita que circula por sus venas, parece que viven en la civilización a despecho suyo y que solo ansían volver a sus desiertos, a la soledad de sus tiendas y a la vida de tribu, que es la única que les cuadra, comprenden y practican (Murguía 1879, 14).

Llama la atención cómo esas otras razas son presentadas con rasgos como las «exageraciones y locuras» que parecen vincularlas a la representación simbólica de don Quijote, razas «revueltas y levantiscas», o sea, violentas, expansivas y conquistadoras, que provienen de otros climas y otras tierras, la sangre semita africana, de pueblos aislados, nómadas y tribales.

Es más, a modo de resumen de la visión que en diversos lugares articula Murguía sobre lo que fue –o pudo haber sido– la raza celta, escribe Beramendi:

> la raza celta, el tronco ario y reforzada después por el aporte suevo, se asentó en el territorio galaico, conservó casi intacta su pureza hasta hoy (cosa que niega a los demás pueblos peninsulares, según él más o menos contaminados todos con sangre semito-africana) y, en íntima comunión con una tierra de caracteres únicos, generó a lo largo de la historia un *Volkgeist* propio (1997, 22-23),

pues a pesar de las pacíficas relaciones comerciales con fenicios, cartagineses y griegos, o de la conquista y larga dominación romana y árabe, e incluso las inevitables e indiscutibles hibridaciones entre los habitantes primitivos, los romanos, los suevos y godos, Murguía se aferra a la pureza de la raza celta de Galicia, sustituyendo el posible mestizaje con lo que él cree fue más bien una «galleguización» de los ocupantes romanos, integrándolos en la primordial raza celta y negándoles otra cosa que el hecho objetivo de la conquista y la dominación. Reconoce que Roma introdujo la esclavitud, el municipio y el latín, pero no pudo imponer ni sus costumbres ni su espíritu, en otras palabras, que su estancia fue superficial en relación a las raíces celtas, y estas acabaron metamorfoseando a

los ocupantes romanos. Todas las presencias extrañas –suevos, godos, árabes–, en mayor o menor medida, se suavizan e infravaloran proponiendo una relación pacífica y una adaptación del extranjero al ser celta. La visión que Murguía ofrece de la Edad Media está marcada, según Beramendi (2000, 79), por tres posturas: la convicción de que la raza gallega ya está construida; la frustración porque de ahí no se llegase a la independencia política; y la hostilidad hacia la nobleza, responsable de ese fracaso y de los males pasados y presentes que ha sufrido y sufre Galicia. Inscribe claramente en esas posturas un compromiso militante con el antinobiliarismo y el progresismo republicano, que le permite valorar en una onda semejante a la de intelectuales ilustrados e historiógrafos liberales el papel de los Reyes Católicos, los Habsburgos y los Borbones. Así, durante la fase primera del provincialismo murguiano se encuentra un equilibrio entre la delimitación de una nacionalidad gallega histórica y objetivamente definida y su papel como provincia en una nación española que puede y deberá cambiar (Beramendi 2000, 86). Por el contrario, en la fase madura de su regionalismo el centro lo ocupará la importancia de la nacionalidad gallega contemplada desde una mirada liberal y progresista, aunque menos radical que en su juventud y, por tanto, más moderadaa, pasando a posturas señaladamente regeneracionistas en oposición al republicanismo o el regionalismo federalista.

El hecho que nos importa aquí es que Murguía se imagina así una raza cuyos rasgos definitorios serían amor a la tierra, instinto de posesión territorial, religiosidad cristiana –base en la que sustenta su crítica del priscilianismo como factor de discordia entre gallegos–, inteligencia, lirismo, resistencia y ausencia de agresividad conquistadora. Como escribe Álvarez Junco, lo novedoso en el giro nacionalista de Murguía es, siguiendo a Beramendi, que

> los sujetos de la historia eran, para él, las «razas», con sus «esencias físicas y morales» fijadas de forma inmutable por la providencia. Y la raza originaria del territorio gallego no era la española. Lo era la celta, una «nacionalidad» caracterizada *pola valentía, o odio a toda dominación allea, a relixiosidade e o amor a térra* (Álvarez Junco 2016a, 262).

En oposición a esa exaltación y embellecimiento de la propia raza, para Murguía la raza semita encarnaría la indiferencia, la molicie o vagancia, la intensidad, la impotencia, la superficialidad, el autoritarismo y la decadencia. Y esa es la raza que vive en la otra España o, mejor, en lo que no es Galicia, pueblos «cuya raza y civilización son por entero africanos» (Maíz Suárez 1984, 170). Abundando en el carácter rupturista del enfoque de Murguía, Maíz Suárez sostiene que «el verdadero punto de ruptura, más que de continuidad, desde este punto de vista

historiográfico, inaugurador de la historia nacionalista gallega, debe situarse en la *Historia de Galicia* (1865) de Murguía, donde, en superación del horizonte provincialista [...] se sientan las bases de la identidad nacional gallega y sus mitos fundadores centrales» (1996, 41). Más específicamente, según el mismo autor, la aportación clave de Murguía

> sería la elaboración del marco interpretativo fundador del nacionalismo gallego sobre el *mito céltico* de los orígenes («la base étnica de Galicia es céltica»), destinado a generar, más allá de su inverosimilitud histórica, un efecto generador de evidencia nacionalitaria que desempeña una plural y compleja funcionalidad político-ideológica como «articulación simbólica» (Maíz Suárez 1996, 43).

La relación entre la raza y la nación se plantea en numerosos escritos de Murguía (Beramendi 2000, 91-93), y en 1889 la define, según vimos, como «una raza, una lengua, un territorio, una historia y una conciencia de sí misma» (91). Pero el factor subjetivo –la conciencia nacional– no es el componente clave, ya que la conciencia sería el resultado de un proceso previo en el que los elementos determinantes habrían sido la raza en comunión con el territorio y la experiencia de una historia compartida, de donde surgiría el *Volkgeist* o carácter colectivo de la comunidad. Una vez cumplida esta condición necesaria y suficiente, la conciencia nacional vendría dada por sí misma, donde ubica su visión de la nación en el marco del organicismo e historicismo de la época (92); en otras palabras, hay un primordialismo obvio que omite llenar y deja algunos vacíos en su narrativa, pero que en último término se opone a la noción posterior de la nación como construcción artificial de ciertas clases sociales en sus enfrentamientos y relación de fuerzas.

Carlos Barros, en su reconsideración de los mitos en la historiografía galleguista siguiendo las propuestas de Hobsbawm y desde una postura «mitófoba» (Cantini 2018, 135), visita el celtismo para concluir, con Ramón Villares, frente a la idea de que la raza celta era el signo originario de la nación, que «non pode sosterse na actualidade esta exclusividade céltica da poboación castrexa» (Barros 1994, 250). Con espíritu crítico y documental cuestiona, rechaza o acepta otros eventos o personajes. Así, pasa revista al suicido colectivo del Monte Medulio; a Prisciliano y el priscilianismo, reconociendo que «constituye el hecho diferencial más importante de la historia de Galicia en el plano de la religiosidad popular y culta» (251); a la instauración por el pueblo suevo del «primeiro reino católico da península» (251), rivalizando en los escritos galleguistas con la Galicia celta, la tierra de Breogán, como origen de la nacionalidad gallega, aunque también origen, al llegar Leovigildo

e incorporar forzadamente a Galicia, de la política integracionista en la Hispania goda y cristiana, aspecto este que se margina; Santiago y el culto jacobeo, que, no siendo obra de la historiografía, remite inevitablemente, por una parte, al arzobispo Gelmírez o Xelmírez como inventor de ese mito que el galleguismo católico no puso en tela de juicio, sino que, incluso, en el caso de las Irmandades da Fala, instituyó la fiesta del apóstol, el 25 de julio, como Día de Galicia; Portugal como oportunidad perdida para la Galicia que hubiera podido ser; la revuelta popular de los *irmandiños* en 1467-1469, que el galleguismo contempló «como una gran *desfeita*, el paradigma imaginario de la gran derrota histórica de Galicia» (1994, 255), visión que se contradice con los datos documentales; la muerte del mariscal Pardo de Cela, visto como la representación de «una inexistente Galicia tardomedieval independentista dirigida por su nobleza» (1994, 255); la satanización de los Reyes Católicos como artífices de la frustración histórica de Galicia, de «la imposición del idioma castellano, el centralismo y la colonización de Galicia» (1994, 256); la guerra de la Independencia, demostración del heroísmo de los gallegos, pero víctima de la evolución posterior con la restauración del absolutismo y la más tardía división provincial de 1833; y, por último, los mártires de Carral, víctimas de un pronunciamiento liberal de 1846, dirigido por Miguel Solís y al que se sumó un grupo de estudiantes provincialistas –entre quienes estaba Antolín Faraldo, que pudo exiliarse–, y que llevó al fusilamiento a Solís y otros mártires de la causa liberal y gallega.

GALICIA EN EL TRICENTENARIO DEL *QUIJOTE*

En 1903 –cuando «el galleguismo sigue circunscrito mayormente a las actividades culturales y periodísticas» (Núñez Seixas 2002, 7) o «al ámbito teórico-cultural-periodístico» (Beramendi 1997, 29)– Mariano de Cavia, como vimos anteriormente, llamó desde Madrid el 2 de diciembre, en las páginas de *El Imparcial,* a la celebración del tricentenario de la publicación del *Quijote*. Como escribe Xavier Andreu Miralles, «en España se podía detectar desde las últimas décadas del siglo XIX y en las primeras del XX una fiebre conmemorativa acorde con lo que ocurría entonces en el resto del continente» (2016, 174), y el recuerdo público de la aparición de la primera parte del *Quijote* se integraba perfectamente en esa dinámica celebratoria y nacionalizadora. Ya hemos visto en el capítulo anterior algunas de las reacciones que provocó esa convocatoria y los círculos letrados en que se gestó.

Ver la conmemoración –el tricentenario del *Quijote*– como ritual sacro-profano, como memoria cristalizada, le otorga un valor imaginario y afectivo que trasciende incluso la manipulación política partidista que intentó imponerle el gobierno conservador del momento. En realidad, poniendo en relación los estudios de autores como John R. Gillis (1994) y Anthony D. Smith (1991), podemos señalar que los festejos conmemorativos desempeñan en general, y debían desempeñar en 1905, un papel clave en la construcción y preservación de la nación y la identidad nacional, ya que permite a los habitantes de un país reconocerse en una imagen de la nación aludida o reforzada por la celebración y la ceremonia, en el ritual celebratorio de una parte de la memoria que quiere presentarse como común y compartida. Moreno Luzón, quien ha trabajado desde hace tiempo en los factores míticos que se condensan en el nacionalismo y la identidad nacional, escribe: «El estudio de las conmemoraciones abre pues una ventana al análisis de las ideologías y los movimientos nacionalistas y de las identidades nacionales en un momento dado, y también al de las vivencias de la nación por parte de la gente» (2007, 26). Sin embargo, lo que se constata en el proceso de reivindicación, enfrentamiento y lucha por la hegemonía es precisamente el movimiento de los diversos sectores por apropiarse la celebración y de esa manera marcar con la firma de un partido o una corriente política el signo del gesto social y ritual que es la conmemoración.

Lo que destaca en la convocatoria de Mariano de Cavia es, como hemos visto, y más allá del alcance previsible entre los círculos letrados de la península, una aspiración de participación global de la sociedad civil o, por decirlo de otra manera, un deseo de llegar a celebrar a Cervantes y el *Quijote* con una fiesta pública de dimensiones espectaculares barrocas, en cierto sentido semejante e incluso más ambiciosa que la que había tenido lugar en 1881 con el centenario de la muerte de Calderón (Álvarez Junco 2001, 449). Lo más destacable es la ambición de su proyecto, que va mucho más allá de la típica y tópica celebración restringida al ámbito de la cultura, de las veladas artísticas y literarias, pues, dijo Cavia, había que hacer «la más luminosa y esplendorosa fiesta que jamás ha celebrado pueblo alguno en honor de la mejor gloria de su raza, de su habla y de su alma nacional» (Sawa y Becerra 1905, 93). Lo cierto es que la celebración del tricentenario, surgida en el centro del Estado, donde provocó las tensiones y conflictos que hemos señalado someramente, solo cobró verdadera realidad a nivel local, es decir, en el terreno en el que los procesos de nacionalización se mostraban con más claridad y tal vez mayor eficacia pues, como afirma Quiroga: «La nación llega a los individuos mediada por las instituciones locales y ese proceso de intermediación la hace más cercana a los ciudadanos» (2013, 22-23). Lo

local, en efecto, no solo funciona como intermediario entre lo nacional y lo individual, sino que «se convierte en el espacio generador de identidad nacional» (Quiroga 2013, 23).

Porque, para conmemorar la publicación de la primera parte de *Don Quijote*, la Universidad y el Instituto de Santiago de Compostela organizaron el 7 de mayo de 1905 una celebración ciudadana cuyo programa completo se anunciaba en *El Correo de Galicia* y otros periódicos del 5 de ese mes, refiriéndose a los «solemnes actos académicos» (Sawa y Becerra 1905, 418), en los que leyeron discursos Juan Barcia Caballero, José María Ruano y Corbo y Armando Cotarelo Valledor, continuados el 9 de mayo en que se celebró la procesión cívica, «con asistencia de los niños de las escuelas públicas, alumnos de la Escuela de Artes e Industrias, Normal de Maestros, Instituto, Farmacia, Filosofía y Letras, Medicina, Ciencias y Derecho» (418), además de un carruaje con el gallardete de Lepanto, propiedad del cabildo de Santiago, que depositó coronas ante el busto de Cervantes. Ferrol localizó en el Ateneo la velada literaria en que tomaron parte Andrés Avelino Comerma, Alfredo de la Iglesia, Emiliano Balás, Aurelio Ribalta, Federico Landrove y Rodrigo Sanz. El Casino de Lugo celebró, asimismo, una fiesta literaria en la que destacó la participación de Gerardo Álvarez Limeses, en tanto el Instituto General y Técnico de la misma ciudad organizaba una velada literaria en la que hablaron Daniel Fraga, Feliciano González y varios alumnos; y la Escuela graduada de esa ciudad tuvo también una fiesta en la que, junto al discurso de su director, Victoriano Tuñón, leyeron poesías y fragmentos del *Quijote* algunos alumnos. Orense, Pontevedra y Vigo se sumaron generosa y numerosamente a la celebración nacional.

No deja de ser sorprendente que el Archivo Histórico de la Universidad de Santiago no haya conservado ningún expediente específicamente consagrado a la celebración del tricentenario –o que, si lo hizo, nos haya sido imposible encontrarlo–, cosa que sí ha hecho el Arquivo do Concello de A Coruña, donde, al consultar el legajo C-977 (010), «Expediente sobre conmemoración del tercer Centenario de la publicación del *Quijote*», sin paginar –por lo que debo dar las gracias a la técnica media de archivo María Cristina Sánchez Quintero, amable, cuidadosa y generosa–, hemos podido rastrear y seguir con multitud de detalles lo que fue la intervención directa de las instituciones en dicha conmemoración. En el expediente de Coruña se cartografía con claridad y minucia burocrática los diferentes escalones de la jerarquía que intervinieron en la celebración del tricentenario. Desde el oficio del ministro al del gobernador civil para llegar al alcalde y sus numerosos besalamanos a las personas e instituciones ya directamente

implicadas en el buen éxito de la festividad. Vamos, pues, a ver en qué forma concreta se ejecutó la decisión del Ejecutivo respecto a la conmemoración, y este caso nos servirá para imaginar cómo fue en Euskadi y Cataluña sin necesidad de repetir datos e informaciones aburridas y poco útiles.

El primer documento del expediente mencionado es una copia del telegrama que el ministro de Instrucción Pública y Bellas Artes, a la sazón Juan de la Cierva y Peñafiel –quien, para las fechas de la conmemoración, habría dejado el ministerio para cedérselo a Carlos Mª Cortezo y Prieto– bajo la presidencia de Raimundo Fernández Villaverde, del Partido Conservador, dirige a los gobernadores de las cuatro provincias gallegas recordándoles que se han fijado los días 7, 8 y 9 de mayo para celebrar el centenario: «Agradecería mucho el Gobierno que convoque reuniones y excite a todos los centros para ello y le aconsejo procure en todas las poblaciones donde sea posible que con este motivo se inicien suscripciones para construir escuelas». El 12 de febrero de 1905 el gobernador Luis Soler Casajuana (1852-1917) –del Partido Liberal-Conservador, gobernador en diversas provincias, director de la revista *España*– envía un oficio a los alcaldes con la copia del telegrama e instándolos a organizar «las fiestas para solemnizar» el tricentenario, así como el propósito del ministro de que la Comisión organizadora tenga presente la suscripción «para la edificación de escuelas». La constitución de la Comisión es objeto del intercambio de oficios entre el gobernador civil y el alcalde de La Coruña, Francisco Mariño García, que fallecería en noviembre de 1905, presidente de la misma, en particular sobre el representante del Ejército, que acabaría siendo el teniente coronel de Artillería José Pita.

El 15 de febrero Luis Soler, el gobernador, envía un besalamano al alcalde para que convoque «a los corresponsales de los periódicos de Madrid a la reunión que mañana ha de celebrar la Comisión», como prueba de consideración y por sus patrióticos servicios. Por si acaso al alcalde se le pasaba la idea, le envía otro besalamano el mismo día conminándolo a que invite también a la *Revista Gallega*, que no es diario sino semanario. Se conserva la lista de personas invitadas a la reunión, que luego publicó en portada el 17 de febrero el periódico *El Noroeste,* entre quienes se encontraban representantes de la Asociación de Bellas Artes, la Reunión de Artesanos, el Sporting-Club, la Diputación Provincial y otras instituciones, así como todos los periódicos y el semanario citado. En la noticia se mencionan las dos tendencias en que se había dividido la Comisión: una que proponía una celebración puramente académica y la otra que era partidaria de celebrar «con festejos populares, organizando una cabalgata que representase escenas del *Quijote*», tendencias que el alcalde supo unificar haciéndolas compatibles. Todas

las asociaciones apoyaron la idea y cada una propuso su forma concreta de participar, algunas pusieron la cuestión económica por delante, el alcalde publicaría un bando rogando al vecindario que iluminara sus casas, el Ejército y la Marina contribuirían con sus recursos y la Comisión encargó a uno de sus individuos para que organizara un acto fúnebre por el eterno descanso de Cervantes. Muy de pies en el suelo, «los alumnos del Instituto General y Técnico piensan reunirse en fraternal banquete para conmemorar el centenario del *Quijote.* Celebraráse el banquete en el Hotel de Francia». *Terra Gallega,* diario republicano, además de la información general, detalló que el Ayuntamiento y la Diputación Provincial «contribuirán con una suma que acaso no baje de 5000 pesetas». Las solicitudes de ayuda financiera a los ayuntamientos por parte de corales y otras asociaciones culturales fueron muy frecuentes, y recibieron en general el apoyo decidido de las instituciones. El 25 de abril el alcalde envía besalamanos a los responsables de los centros académicos y religiosos pidiéndoles le comuniquen «las solemnidades que el clero de esta capital dedica a conmemorar el centenario del *Quijote* a fin de poder formar el correspondiente programa general» con la intención de «ponerlo en conocimiento del Gobierno de S. M.». Ante este requerimiento, los interesados responden con oficios en los que detallan las actividades que planifican.

Así, Segundo Moreno Barcia, director de la Escuela Superior de Comercio, anuncia el 26 de abril una «solemne sesión literaria» para el 8 de mayo; José Pérez Ballesteros, director del Instituto General y Técnico de La Coruña expone un plan preciso con 5 actos, que incluye el reparto de ejemplares del *Quijote,* y así sucesivamente. Excepcionalmente, el marqués de San Martín, presidente de la Academia Provincial de Bellas Artes de La Coruña, se excusa el 29 de abril e informa de que «esta corporación no puede tomar parte, como se había propuesto, con ninguna solemnidad [...] por impedírselo varias dificultades que impiden la realización de la velada proyectada», aunque las dificultades aludidas no serán aireadas en ningún momento. El coronel Jacinto Martínez Dabán, del Regimiento de Infantería Isabel la Católica número 54, en un besalamano informa al alcalde que «accede gustosísimo a que la banda de música de este Regimiento concurra a amenizar los paseos de los días 7, 8 y 9 próximos». La Escuela Gratuita de Ciegos y Niños Pobres imprimió un programa fechado el 1 de mayo que incluía Himno a Cervantes, Breve narración o noticias sobre la vida y obras de Cervantes, Sinfonía por el cuarteto de la Escuela, Poesía a Cervantes declamada por el niño de seis años de edad Recaredo García e imprecación a Sancho Panza, declamada por el alumno Juan Rivero, Ovillejos de otros alumnos, *La vuelta de Escarramán,* juguete cómico-lírico en prosa y verso, coro y música. Rodríguez Díaz y Gavari Starkie (2015) han puesto de relieve la significación de Cervantes y el *Quijote* en

los comienzos de la enseñanza especial en Galicia, resaltando la significancia de ese programa ejecutado por la comunidad de discapacitados visuales que acudían a la Escuela Gratuita. *Tierra Gallega* publica en la portada del 4 de mayo los diferentes programas de actos planificados. Varios oficios de los directores de centros o presidentes de asociaciones invitan al alcalde a las sesiones literarias o jornadas festivas que tendrían lugar entre el 7 y el 9 de mayo, poniendo a prueba la discutible ubicuidad del alcalde. El Ayuntamiento procedió a la adquisición de algunos ejemplares del *Quijote* siendo repartidos 112 a los diversos centros para su entrega a los estudiantes. Un conjunto de besalamanos les agradece a todos los responsables su entrega y el buen desarrollo de la conmemoración. De esa manera, el ciclo se cierra y el gesto burocrático, cultural y político llega a su fin.

Entre esas celebraciones gallegas, merece la pena detenernos en la intervención de la Liga de Amigos de La Coruña, constituida a iniciativa de Francisco Javier Fariña y establecida el 29 de septiembre de 1903, con José María Riguera Montero como presidente y Luis Cornide Quiroga como secretario, que fue receptiva y favorable, asumiendo la responsabilidad de recordar el tricentenario de una manera visible y significativa. A los oficios del alcalde de Coruña invitándolo (o conminándolo) a participar en la celebración, Narciso Túñez, presidente a la sazón de la Liga de Amigos, respondía el 31 de marzo de 1905 anunciando que «costeará un lujoso número de 30 o más páginas, ilustrado con láminas en color y al fotograbado, editado en La Coruña y con textos literarios y dibujos de los más notables escritores y artistas de la región gallega que han ofrecido patrióticamente su concurso», y preguntándole de paso al alcalde el número de suscripciones con las que el Ayuntamiento apoyaría esa publicación. Aunque no tenemos la respuesta del alcalde, sabemos que ese proyecto de la Liga siguió adelante y se concretó en un bello folleto que probablemente no podría calificarse de lujoso, pero sí de muy digno y estimable. Sin embargo, no hay duda de que esa no fue la actitud de todo el sector regionalista. En efecto, en la misma publicación de *El centenario del «Quijote» en Galicia*, en «Justicia y gratitud», el presidente de la Liga de Amigos, Narciso Túñez, informa a sus lectores de que, tras publicarse en los diarios locales el acuerdo de la Junta Directiva de la Liga sobre la edición del folleto homenaje, recibió una carta en la que un gallego celoso –que firmaba como Un gallego amante de la justicia– advertía:

> Hará mal la Liga de Amigos de La Coruña tributando el menor homenaje a Cervantes, a quien nada debe Galicia, como no sean injurias. Que le celebren castellanos, aragoneses o catalanes es natural, puesto que él ensalzó esas tierras, pero los gallegos no debemos tomar parte en la apoteosis del que tan injusto fue con Galicia (1905, 31).

La razón de este gallego que se opone a celebrar la publicación del *Quijote* no es otra que su lectura de las «injurias» cervantinas a Galicia, sobre las que otros letrados volverán a hablar, como veremos más adelante. Túñez asume en ese contexto la defensa de la decisión tomada por la Liga de Amigos. La justificación del presidente no cae en un patriotismo español que tal vez sí, o tal vez no, estuviera lejos de sentir, sino que pone el énfasis en el desconocimiento manifestado por Cervantes sobre la realidad gallega, pero mucho más significativo es que recurra a Emilio Castelar –calificado por Gómez de la Serna como «un gran cursi»– y su prólogo a la colección de poesías de Rosalía de Castro, *Follas novas,* para señalar cómo ese desconocimiento de Galicia continúa hasta el tiempo presente. En pocas palabras, el recurso retórico de Túñez no es otro que disculpar a Cervantes –y a todos los españoles, e incluso extranjeros por extensión– de una ignorancia que se explica por las circunstancias históricas y temporales de cada autor. Porque, parece ser, el problema clave de las relaciones entre Galicia y España –o el resto del mundo, para lo que eso vale– es el desconocimiento que ese mundo tiene de la zona noroccidental de la península ibérica y, podríamos decir también por extensión, del mundo céltico en la península. En Galicia –dejemos de lado los mitos– hay un mundo que simplemente es desconocido. Y poco importa si el ignorante es un español o un inglés, un andaluz o un alemán.

LA LENGUA GALLEGA Y EL GALLEGUISMO

La significación de la lengua gallega, como ya apuntamos, fue uno de los puntos clave del regionalismo, y basta con revisitar el libro de Murguía, donde da por supuesto que: «Lengua distinta, se ha dicho siempre, distinta nacionalidad» (1889, 47), y en el que incluso especula con la posibilidad de que el gallego se hubiera podido convertir en la lengua del reino de León, «si en vez de unirse con Castilla en el siglo XIII lo hubiese hecho con Portugal y, en fin, si después de esto, la monarquía castellana hubiese entrado a formar parte del Estado portugués» (Murguía 1889, 12n). Para concluir que «en verdad nada se perdería en ello. Camoens vale bien Cervantes» (1889, 12n), idea que se debe tener presente para el tipo de indagación que llevo a cabo, porque, puestos a ensalzar iconos culturales, tanto vale Isabel como Fernando, y en este caso concreto Camoens bien puede sustituir a Cervantes. Siguiendo la lógica del regionalismo de Murguía, Aurelio Ribalta Copete, implicado intensamente en la creación de

las Irmandades da Fala bien entrado el siglo XX, haría en 1915 un llamamiento desde su revista para defender la lengua gallega, idea que cobraría una nueva dimensión en Antón Vilar Ponte, quien en enero del año siguiente inició en *La Voz de Galicia* una campaña para constituir la Irmandade dos Amigos da Fala. Porque Ribalta Copete (1864-1940), galleguista nacido en Ferrol e instalado en Madrid, donde funda la revista *Estudios Gallegos* con Rodrigo Sanza y otros, siendo o llegando a ser secretario del marqués de Figueroa, Juan Armada y Losada, diputado conservador por La Coruña y ministro de Gracia y Justicia, participa en la celebración del tricentenario cervantino con un artículo titulado «De cómo debemos leer los gallegos el *Quijote*». En ese trabajo el énfasis cae sobre tres puntos centrales: el papel de la lengua, la importancia de esta para la juventud y la necesidad de fomentarla a través de justas literarias o juegos florales, según el modelo catalán de los *jocs florals,* práctica que también se impuso en Euskadi por influencia de Antoine d'Abbadie y Jean Duvoisin. Recordemos que en 1861, por iniciativa de Juan de la Vega, marquesa de Espoz y Mina, y Benito Vicetto, se organizaron en La Coruña unos juegos florales. Solo se presentó un poema en gallego, pero el año siguiente se publicó el *Álbum de la Caridad. Juegos florales de la Coruña, seguido de un mosaico poético*.

En efecto, la colaboración de Aurelio Ribalta a este folleto sobresale por su preocupación por la juventud gallega, pues son «nuestros mozos» (1905, 10), dice, quienes tienen que leer el *Quijote,* y no solo «los que van para letrados» (1905, 10), sino todos aquellos que estudian para llegar a ser «útiles a su país» (1905, 10). Ribalta toma como referencia la lengua castellana de su tiempo, que sufre una decadencia y deformación que «el mismo Cervantes no la conociera» (1905, 10), según él. Y si el castellano actual de 1905 –inutilizable en una empresa de reanimación cultural– está degradado, la lengua de Cervantes, por su aire anticuado y arcaico, parecería como una lengua muerta e incomprensible. En una alusión sutil a la pérdida de las últimas colonias, Ribalta se hace eco de las palabras de Antonio de Nebrija en la dedicatoria de su *Gramática* a la reina Isabel de «que siempre fue la lengua compañera del imperio», para explicar «que ande acabada y en desuso la solemne y alterosa manera de ser que antaño tuvo su lengua, desmedrada como la ventura del pueblo que la pronuncia» (1905, 11), es decir, puesto que ya no queda nada del imperio español es lógico que su lengua haya perdido la preeminencia de antaño: perdido el imperio, perdida la lengua. Pero Ribalta precisa todavía más esa pérdida del imperio, porque lo que constata es la pérdida «del dominio de fuera y el predominio de dentro de España» (1905, 11), en alusión clara a la aparición de otros nacionalismos rivales del castellano, incluido el que él mismo representa. El *Quijote* por tanto se convierte en el cuerpo extendido donde se denuncia la

hegemonía del castellano en Galicia y, como consecuencia, de la defensa y exaltación del gallego. Porque, si no puede ni debe emplearse la lengua de Cervantes –arcaica, envejecida y desempoderada–, la juventud gallega encontrará el sustituto inmejorable «en el cultivo gramatical de su propio idioma, el gallego» (1905, 11), al que se dedican filólogos «extranjeros, por supuesto» (1905, 11), dice con ironía, y otros del país, incluyéndose a sí mismo en esa empresa.

En ese contexto argumentativo Ribalta recuerda el capítulo XVI de la segunda parte del *Quijote* donde Cervantes defiende, según el autor, «que cada cual debe de hablar en la lengua que ha mamado con la leche», lamentando, con Saco y Arce, autor de la primera gramática gallega, «que únicamente en las *poblaciones* galaicas se desdeña su cultivo» (1905, 11). Y, seguidamente, llama la atención sobre la influencia que la lengua gallega tuvo sobre la prosa cervantina y la labor pionera de Armando Cotarelo Valledor, catedrático de Literatura Española en la Universidad de Santiago, al incorporar la lengua gallega en su programa y organizar unas justas literarias (equivalentes a los *jocs florals* de Cataluña) con temas en gallego. Para Ribalta, de la esterilidad cultural en gallego solo se puede salir «como salió la cultura catalana, en alas del idioma propio» (1905, 11).

+En esa misma lógica se ubican Eugenio Carré Aldao, que llegaría a ser secretario de la Real Academia Galega y director de *A Nosa Terra*, y Manuel Lugrís Freire, otro letrado que sería presidente de la Real Academia Galega. Ambos pueden incluirse entre los regionalistas debido a su fervorosa y clara militancia a favor de la lengua gallega y su cultura. El primero, Carré Aldao, en «Cervantes, rexionalista», empieza recordando cómo de Cervantes se ha dicho todo, o casi, por lo que no tiene ningún inconveniente en hacerlo también *rexionalista*. Y para ello le basta con copiar las palabras del propio Cervantes en el capítulo XVI de la segunda parte, reivindicación con fervor mediante su clara, breve y concisa defensa de la lengua gallega y de la afirmación cervantina a favor de las lenguas vernáculas. El trabajo termina con una pregunta reveladora: «E agora, ¿qué dirán certos desleigados gallegos?» (Carré Aldao 1905, 17), es decir, una pregunta que pone el acento en la división social de la población gallega en torno a la lengua regional, ya que esos «descuidados» aparecieron identificados sociológicamente en el trabajo de Ribalta y no son otros que las clases medias. El enfoque de Lugrís Freire es algo más abierto, pues no se limita a una firme defensa del gallego, sino a una exaltación del bilingüismo. Así, hablando de Cervantes, señala sus orígenes gallegos, pero no a la manera erudita y algo farragosa de otros letrados, sino para ponerlo en relación con Camoens, «los dos escritores más egregios del siglo XVI» (Lugrís Freire 1905, 28), pues los dos hombres, «los dos genios que llenaron con sus nombres la literatura de Castilla y

Lusitania [...] eran oriundos de Galicia» (1905, 28). De esa manera, frente a la propuesta centralista de exaltar *exclusivamente* a Cervantes, Lugrís Freire acepta, sí, su exaltación y conmemoración, pero junto a quien parece proponer como icono de la lengua gallega, Luis de Camoens, a quien Murguía también había colocado como figura excepcional de su panteón. En consecuencia, «los gallegos son, como los franceses meridionales, *hombres superiores porque hablan dos lenguas*» (1905, 28). Y en el cierre formula un deseo: la abolición del analfabetismo y la preservación de esas dos lenguas, fórmula que le permite poner de manifiesto su espíritu reformista y regeneracionista, así como su posición regionalista.

Ante la creciente visibilidad de las diferentes lenguas nacionales que albergan las naciones periféricas y sus demandas relativas a la enseñanza de dichas lenguas, en el año de 1916, el 6 de enero más exactamente, el director de la Real Academia Española, el mismo Antonio Maura y Montaner que había convocado la celebración del tricentenario del *Quijote,* manda un escrito al ministro de Instrucción Pública para que se adopten medidas en defensa del castellano y de respeto a la ley sobre el uso de la lengua castellana en todos los territorios del país. Su carta es publicada el 1 de febrero del mismo año en el diario *ABC* bajo el título «La Academia y el idioma castellano», donde señala en su justificación que «ahora parece ponerse en duda por algunos la supremacía y predominio» del español. Afirma ahí Maura:

> Idiomas o dialectos que se hablan en la intimidad del hogar o en las relaciones individuales, y que toman forma artística en literaturas regionales, son respetables, y la Academia los respeta y estima, porque el conjunto de las manifestaciones de la vida española forma la grandeza de la Patria; pero el verbo de esta como nación una e intangible es el castellano.

Aurelio Ribalta le respondió ese mismo mes de febrero desde las páginas de *Estudios Gallegos* en carta dirigida también al ministro de Instrucción Pública en la que exponía, en nueve puntos, una visión crítica de las palabras de Maura, una defensa de las lenguas no castellanas, un rechazo de la política represiva que el director de la Real Academia Española quería imponer y, sobre todo, un alegato de la necesidad de enseñar en las escuelas el idioma de Galicia. Para esas fechas, Antón Villar Ponte escribe el 8 de enero en esa revista: «Nos redimirá la escuela, o no nos redimirá nadie». Y Ribalta sostenía, en el editorial de enero de 1916 de *Estudios Gallegos,* «No podemos seguir viviendo sin la galleguización de nuestra intelectualidad y de nuestra finanza, a no ser que nos resignemos a seguir siendo eternamente esclavos de nuestros actuales dominadores: los políticos, que son, en el fondo, los principales

interesados en nuestro atraso». Por aquel entonces, el asunto de la lengua en cada una de las naciones históricas no estaba en absoluto resuelto.

CUESTIONES DE LA RAZA GALLEGA, FUERA DEL CELTISMO

Eloy Luis André (1876-1935), psicólogo, filósofo e incluso economista aficionado que había entablado cierta relación de amistad con Miguel de Unamuno durante sus estudios en Salamanca, desarrolla en «Galleguismo y quijotismo» una visión original de la sociedad gallega y de su relación con España. Este es, probablemente, el trabajo que «hoxe [...] máis interesa do folleto» (Rodríguez Santamaría 2005, 79). Estamos ante la aportación más significativa de *El centenario,* sin la menor duda. Y lo es porque el autor confronta sin reparos el quijotismo en su relación con la raza, puesto que don Quijote es «un vástago típico» (Luis André 1905, 13) de la raza y, de manera concomitante, del espíritu nacional, que es otra manera de aludir a la identidad. Luis André arranca con una censura directa a la celebración, pues la Real Academia Española, «al honrar *fúnebremente* a Cervantes, se propone enterrar el quijotismo, que es sublimación de realidades y condensación de sueños» (13), palabras en las que suena el eco de las de Ramón y Cajal. Establece así una concepción del quijotismo que le va a servir de referencia para el resto del artículo. Y la siguiente pregunta que se hace el autor tiene que ver con la Región –y no Nación, Galicia– y su espíritu: «en vano ahondo por ver matices de mentalidad pletórica de ilusiones, embriagada, por sugestión, con grandezas» (13). Entonces la cuestión es saber si en Galicia también se ha enterrado a don Quijote, pero su constatación es más radical todavía, porque la realidad es que el alma de don Quijote nunca arraigó en el alma gallega, «Jamás, jamás» (13). La deducción automática es que el espíritu gallego, su identidad, nada tiene que ver con la de la raza española tan bien simbolizada en el personaje cervantino.

Busquemos la entraña del quijotismo en la raza, dice Luis André, pero el verdadero interrogante se abre en ese momento: «¿Puede injertarse el alma de D. Quijote, llena de ilusión de grandezas, seriamente enloquecida, en nuestra alma gallega, que en basamento de *vulpejería* está afirmada?» (Luis André 1905, 13). La palabra en cursiva, que no aparece en el Diccionario de la RAE, deriva de *vulpes*, zorro, nombre femenino en latín. Porque el alma gallega es el campo en que se escenifica la tensión entre el lobo y el zorro, «la fuerza brutal del poder y la fuerza hábil de la

astucia son los tipos eternos de nuestro espíritu regional» (Luis André 1905, 13). En realidad, sin embargo, Luis André no habla aquí del pueblo gallego como una unidad, sino que se refiere claramente a unos sectores sociales muy precisos. En el «Prólogo» a *Galleguismo* se comprueba que estas características aluden a «los amos», para quienes «la fuerza brutal o la astucia –la del lobo y la del zorro– aplasta, dislacera, amedrenta, engaña y domina» (Luis André 1931, 12). Por lo tanto, no es en Castilla donde hay que buscar el alma madre del espíritu gallego, sino en el Norte. «Emparentamos espiritualmente más con la Galia que con Castilla» (Luis André 1905, 13), dice el autor. Del mismo modo que Valentí Almirall contemplaba la identidad catalana más próxima a la inglesa que a la castellana y Sabino Arana construirá su idea de la nación sobre el carácter original y primario de la población bizkaitarra, Luis André ve la identidad gallega más cercana a la francesa, en particular a la de Picardía, Normandía, Bretaña y la Île-de-France, con lo que hasta cierto punto se aleja del celtismo consagrado por Murguía.

Tratando de acercarse a ese espíritu gallego, Luis André acude a uno de los tópicos del cervantismo anterior, y lo ve como el triunfo de la filosofía brutal y bonachona de los sanchos, pues en Galicia «prepondera el practicismo astuto, el vulpinismo solapado, la insinuación, la suspicacia, el recelo» (1905, 13), valores que lógicamente se asocian al lobo y el zorro, porque es un pueblo «en acecho de felicidad, de felicidad pescada y no adquirida a pulso, pueblo de *lobos* y de *zorros,* no de Sanchos y Quijotes» (1905, 13). En otras palabras, la percepción que conceptualiza Luis André es –consignando los hechos– un alma gallega que «no lleva dentro de sí un ideal, un ideal de auto redención, un ideal de rebeldía. No tiene espíritu aventurero en su propio espíritu» (1905, 13). En ese contexto, devalúa el sentido de los peregrinajes –flujos migratorios– de gallegos, pues, en comparación, don Quijote, cabalgando por las tierras manchegas, «es más aventurero que el emigrante de nuestros campos o de nuestras costas cuando cruza el Atlántico» (1905, 13). Si el pobre hidalgo –«sediento de grandezas, cazador de gloria» (1905, 13)– simboliza la raza española, el símbolo de Galicia es el pobre siervo, «hastiado de expoliaciones, que deja la patria chica, estos ambientes, para comer mejor y volver a ellos a ser señor en ellos» (1905, 13). Así, frente a un don Quijote que en acción es expansivo, activo y tenaz, el gallego –en su vulpinismo– «se repliega sobre sí, se esconde tras matorrales de hipocresía y convención» (1905, 13). La identidad gallega ha sido forjada en el temor, el engaño, la renuncia a cualquier empresa ambiciosa: «No tiene sed de cosas grandes, ni hambre de ideales redentores. Espera su vivir y no desespera si no vive» (1905, 13), escribe Luis André.

Pero esa visión conduce a una cuestión absolutamente crucial en el momento en que se publica *El centenario*: «¿Se puede hacer injerto de vulpejería y quijotismo?» (1905, 13). O, en otras palabras, ¿se puede cambiar, dando origen a un espíritu, un alma, una identidad diferente, capaz de engastar las inclinaciones zorrunas en la locura quijotesca, o la facilidad para inventar empresas del hidalgo castellano con la brutalidad y la astucia del siervo gallego? Luis André responde con firmeza: «Se puede y se debe hacer por selección y evolución darwiniana» (1905, 13). Y de ahí el programa que propone el autor, y que tiene mucho de planteamiento regeneracionista, porque Galicia está a sus ojos en un momento de parálisis: «Infundamos el ideal de un nuevo quijotismo en nuestras almas [...] Hay que enloquecer frenéticamente el alma y enardecer sobrehumanamente el corazón para proseguir nuestra marcha ascendente, con *voluntad de redención e idea de rebeldía*» (1905, 13-14). Como escribiría en el «Prólogo» a *Galleguismo,* Galicia es «tierra corrompida y desvalida presa y víctima de amos sin alma, carne de tiranos» (1931, 9). La selección de las especies darwiniana debe convertir al lobo y al zorro —al *lobizorro*– en *homo sapiens et pervivens*. Porque conviene precisar, siguiendo las ideas que articula el autor en el «Prólogo» mencionado, que el enemigo del galleguismo es, ni más ni menos, que

> ese sanedrín gallego, de pseudo intelectuales, de profesionales de la política y de la clerecía y del militarismo y de la toga –las clases directoras de Galicia–, que tienen por ámbito el templo profanado de la vida pública, convertido en madriguera y caverna de impudicias y latrocinios, esa farsa cruel y sangrienta de la gallegada, adjetivada a la casta de extranjeros y mestizos desclasados (fenicios, semitas, orejos) (1931, 12).

Esa gente, repito, las clases directoras de Galicia, «es la corruptora del pueblo» (Luis André 1905, 13). Así, delimita con encono y compromiso su posicionamiento favorable al pueblo gallego pero enfrentado a las élites que rigen de facto los destinos de la tierra.

Luis André reflexionaría en varias ocasiones sobre el estatuto de Galicia y otros asuntos relacionados con el galleguismo. Nos interesa particularmente su trabajo «¿Somos una nación o somos una colonia?» en *Galleguismo,* donde arranca de una definición de Fischbach sobre la nación en *Teoría general del Estado*, para imaginarla como «una comunidad humana, articulada por la raza, la lengua y la cultura, y por la conciencia de una solidaridad interdependiente, de una solidaridad colectiva» (Luis André 1931, 251), garantizada políticamente en la forma de un Estado, que puede bien ahogar a la nación, bien convertirse en su forma más adecuada y perfecta. Pero el análisis de la realidad social y psicológica del alma gallega le conduce a

la conclusión de que las élites han convertido «en colonia la nación gallega» (256). Como consecuencia, escribe: «Ha sonado la hora de la emancipación de los siervos. Galicia, con una conciencia nacional sensible, convencida y resuelta para la acción, siente la nostalgia de su aurora de libertad merecida y no lograda» (257). En síntesis, no es el planteamiento del nacionalismo clásico que contrapone una nación (oprimida, explotada y reprimida) a otra (la opresora, explotadora y represora), sino sobre todo un enfrentamiento entre el pueblo bajo y las clases dominantes de la propia región/nación. Estamos, pues, ante una versión particular y localizada de la lucha de clases como vía para la construcción de la nación. Por supuesto que esa percepción de la nación tendría un eco muy limitado en los momentos en que escribe Luis André, es decir, bastante antes de la articulación política del nacionalismo gallego. Pero también mucho antes de la formación de una alternativa de izquierdas al nacionalismo conservador que aparecería más adelante en Galicia.

Ramón Bernárdez (1838-1911), licenciado en Derecho, sacerdote que llegaría a abad de la Colegiata de A Coruña, miembro de la Real Academia Galega y simpatizante del regionalismo gallego liberal, participaría en la constitución en 1907 de Solidaridad Gallega, organización agrarista y anticaciquil. En «Quijotes y Sanchos» arranca de la contraposición, ya firmemente establecida por los comentaristas de la obra cervantina, entre el idealista caballero y el realista escudero, que Bernárdez califica de «las dos razas más dañinas de la sociedad: la raza de los *delirantes* y la de los *pastranes*» (1905, 16). Si la voz *delirante* es castellana, *pastranes* es voz gallega que alude, según el Diccionario de la Real Academia Galega, a persona sucia, de aspecto descuidado, que no se lava. Don Quijote es, para Bernárdez, «desequilibrado, fanático, energúmeno, hambriento de grandezas y dominación [...] soñador empedernido, ¡pobre víctima de una civilización estrafalaria y fantasmagórica!» (1905, 16). Por el contrario, Sancho es «aquel cuco vulgar y chabacano [...] egoistonzuelo agreste [...] majadero socarrón» (1905, 16). Y lo que parece un comentario puntual sobre el *Quijote* termina con una queja porque quijotes y sanchos «continúan siendo las razas dominantes de la sociedad... española» (1905, 16). Y en esos puntos suspensivos inscribe el autor su distanciamiento psicológico, mental y político de la realidad de España, y el lector debe suponer que esa no es la misma realidad de... Galicia. Pero ¿hay alguna explicación o indagación sobre esa realidad específicamente regional? Y la respuesta aquí es el silencio.

Probablemente el último galleguista que inscribe con cierta claridad su ideología en esta monumentalización en forma de libro de la celebración cervantina es Salvador Golpe (1850-1909), regionalista conservador que también participaría

en la Real Academia Galega, autor de «La patria según el *Quijote*», donde reflexiona sobre la diferencia entre la patria grande y la patria chica. Pero es muy fuerte su posicionamiento regionalista ya desde el primer párrafo: «Son tercos, cual ninguno, los *españolistas* puros: los partidarios intransigentes de la Patria grande, única, uniforme, intangible e infrangible –a pesar de la pérdida de las colonias» (Golpe 1905, 29). Podemos describir a esos españolistas siguiendo a Murguía, quien en el «Prólogo» a su obra *El regionalismo gallego,* publicada en 1889, escribía:

> La exageración del poder central tenía a la postre que dar sus resultados: negando por completo el derecho a la vida a las provincias, la metrópoli solo ha ganado sus odios, cortándole sus naturales vías de expansión, solo ha conseguido que las ansias de libertad y de mejoramiento local estallen ruidosamente; en una palabra, el sistema de absorción empleado por los poderes públicos desde el siglo XVI ha servido únicamente para que los antiguos Estados ibéricos echen de menos la independencia que les reconocieron todos sus reyes (Murguía 1889, iii),

una realidad, la del centralismo, que ha desencadenado, según Murguía, las reivindicaciones históricas de Cataluña, Navarra, Aragón e incluso la propia Castilla. Y es de notar la ausencia de Euskadi, donde todavía no se ha hecho oír la voz de Sabino Arana.

Sin enfatizar la exaltación de su propia patria pequeña, lo que articula Golpe es un ataque frontal contra el centralismo unionista, esos españolistas que no parece haber procesado consecuentemente la final desmembración de lo que un siglo atrás todavía era un imperio. Acudiendo a Taine, Duroy, Pi y Margall, Mañé y Flaquer, Robert, Silvela «y todos los regionalistas españoles, catalanes, aragoneses, navarros, vascongados, gallegos, etc., etc» (Golpe 1905, 29), pone sobre el tapete la diferencia entre «una patria grande y otra pequeña, y que ambas son la misma, querida y respetada con idolatría, siquiera una sea más grande en intensidad y la otra en extensión», enfrentando esa conciencia a la posición unionista, «ellos sigue, *erre* que *erre*, en que ha de ser una sola, sin diferencias ni preferencias» (29). Y, si para la cuestión de la lengua vernácula se recurre a la segunda parte del *Quijote,* capítulo XVI, que ya hemos visto, para la cuestión de la patria también se volverá a la segunda parte, pero al capítulo LIV, donde el morisco Ricote expresa su melancolía tras la expulsión, aunque contrastando esas ideas con otras dispersas a lo largo de la novela y que ponen de relieve la importancia y significación de la patria pequeña. El patriotismo debe incluir a la patria pequeña porque es ahí donde se alberga y condensa la intensidad del sentimiento patriótico, origen y razón del apego psicológico.

Ante la patria grande, dice Golpe, «se alzarán furiosos y sanguinarios los Quijotes de la moderna edad, dispuestos a agrandarla conquistando imperios», pero ante la patria pequeña –la Región– «sin faltar a la primera, se arrodillarán humildes, velando la cuna de sus hijos, los Sanchos de todas las edades» (30).

LAS MIRADAS NO GALLEGUISTAS

Como decíamos al comienzo, no son solo los galleguistas quienes articulan una postura en la que Cervantes y el *Quijote* sirven como referencia para reivindicar una realidad regional/nacional diferente a la española. También hay miradas claramente españolistas. Y así, el liberal Alfredo Vicenti –que también participa en el ciclo de conferencias en el Ateneo de Madrid–, en «La mujer de Sancho» se coloca en una posición alejada de las galleguistas para contemplar la realidad de España. Para Vicenti, la mujer de Sancho, Teresa Panza, «personifica la atrofia del paladar moral», el tipo femenino que «mayor daño ha causado a la sociedad española» (1905, 15). Vicenti parece acusar metonímicamente a Teresa Panza, con una mirada machista, misógina e incluso antifemenina, de ejercer una opresión amoral sobre los varones en la medida en que la exigencia de que actúen como machos proveedores se sitúa más allá de cualquier valor moral. «Según ella, muy por encima de toda ética y de todo honor debe de estar, para el jefe de la casa, la obligación de traer un plato más a la mesa y una prenda más al ropero de la familia» (16). Y la pregunta que se impone en esa tesitura es muy simple: si los varones no deben garantizar ser realmente proveedores, ¿cuál es la función del *pater familias,* incluso desde una óptica patriarcal? Para curarse en salud, sin embargo, reconoce que, en los momentos extraordinarios, en «las horas dramáticas y excepcionales [...] raya la virtud de nuestras mujeres en los más altos vértices de la abnegación, del desinterés y del heroísmo» (16), pero la rutina marca y determina el materialismo amoral de la vida cotidiana. Y esa mujer sin valores ni criterio moral es la que, concretada en Catalina de Palacios, hizo la vida imposible de Cervantes: «esposa amable, compañera descontentadiza, madre estéril» (16), donde se formulan sin ambages ideas clave del modelo del ángel del hogar y la ideología de la domesticidad subyugada.

La perspectiva de Segundo Moreno Barcia (1841-1909), significado republicano federal que participó en la redacción del Proyecto de Constitución para o Estado Galaico en 1887, en «El símbolo» es tal vez la que con más intensidad se concentra

en la política española posterior a 1898. Y es la que con más firmeza critica la deriva de los gobiernos que habían llevado a la derrota de ese año. El «excéntrico personaje» que es don Quijote se recorta «como una personificación tan exacta como sorprendente de la nacionalidad española, que no parece sino que Cervantes hubo de vaciar su héroe en los moldes de su raza» (Moreno Barcia 1905, 17). Como otros antes que él, Moreno Barcia ve en el hidalgo una representación magnífica de la raza española. A partir de aquí, el asunto que se abre es la actitud del autor respecto a esa raza o, en otros términos, de la nación que cobijó, nutrió y encarnó a esa raza, es decir, España. Una serie de cuestiones retóricas articula la reflexión del autor, en donde se entrelazan opiniones contundentes sobre esa nación: una «política brutal y suicida» (1905, 17) en su tratamiento de los agarenos y judíos, «una política de explotación, violencia y fanatismo» en su ocupación de América, que concluye con los desastres de Santiago y Cavite, una política de derroche y dilapidación «para alimentar la loca ambición de Carlos V» (1905, 17), una visión de la España de Felipe II en la que se le presenta como «caballero andante de la devoción al uso, vengador insensato de los pretendidos agravios inferidos por herejes, reformados y relapsos» (1905, 17), locura o delirio que sirvió de base a una política «de herir sin piedad ni descanso las provincias europeas del Norte, siquiera hubieran de hundirse bajo montones de escombros, miseria, sangre y lágrimas la Nación con Portugal, esclavizada [...] y envuelta en tanta desdicha» (1905, 17). Los golpes y violencias que sufre don Quijote no son sino la imagen perfecta, según Moreno Barcia, de «la infeliz España [que] sucumbe bregando y muriendo por motivos que en manera alguna le interesaban» (1905, 17). Esa política de España no persiguió ninguna «finalidad grande, progresiva y generadora de todo bien público y privado» (1905, 17), sino todo lo contrario, «el aniquilamiento y la vergüenza ante la realidad y la Historia» (1905, 17), que encontró su símbolo estupendo «para acabar ignominiosamente con Carlos II en la imbecilidad o el hechizo, provocado y sostenido por monjas y frailes inaprensivos» (1905, 17). El discurso anticlerical, progresista y republicano se presenta frontalmente, dando cabida a algunos de los mitos y mitologemas propios de la historiografía liberal. Pero, al mismo tiempo, denunciando una historia política de la que ni su partido ni su nación quieren sentirse partícipes. Moreno Barcia cierra su colaboración con una nota de esperanza en la regeneración y la reorientación política de España, única estrategia que permitirá que el *Quijote* no sea el símbolo perfecto de la muerte de la nación española.

Un caso particular en este documento de la Liga de Amigos de La Coruña es el de Emilia Pardo Bazán, a quien Rodríguez Santamaría no califica políticamente, sino que para él es «unha soa muller», que «contribuíu cunha prosa irónica, pero bastante insubstancial», a pesar de las «moitas reflexións sensatas» (2005, 77)

que la novelista ofrecerá sobre el *Quijote*. Que la única característica que pueda señalarse es que la autora es una mujer, indica claramente la mirada machista de quien habla, porque cualquier trabajo de Pardo Bazán es siempre algo más que una aportación hecha por una mujer. Es cierto que esta colaboración con *El centenario* –titulada «Cervantes periodista a la moderna»– no es precisamente el trabajo más enjundioso de la novelista sobre Cervantes, y con ello quiero decir que no fue en la celebración del tercer centenario –ya hemos visto las esperanzas, deseos y frustraciones de Pardo Bazán ante los festejos programados para el tricentenario– cuando doña Emilia aportó realmente una visión profunda e interesante sobre el *Quijote* y su autor. En su caso habría que esperar a otro centenario, esta vez el tercero de la muerte de Miguel de Cervantes en 1916 (Patiño Eirín 2001; 2005) para escuchar y leer sus reflexiones a propósito del *Quijote*. Y, más específicamente, a sus dos conferencias en el Ateneo de Madrid, de 23 de febrero y 8 de marzo, y a su conferencia en Albacete, de 24 de abril, texto y antetexto editados y estudiados con minucia y perspicacia por Cristina Patiño Eirín (2001), así como –en un trabajo mucho más amplio y global sobre la oratoria de Pardo Bazán– por Mª Aránzazu Guzmán Guzmán en su tesis doctoral (2014). Las dos conferencias del Ateneo, publicadas a cinco columnas en *El Imparcial* de 25 de febrero y 9 de marzo, exploran y comparan la posición del *Quijote* entre las obras capitales del espíritu humano, y concluye el 9 de marzo, en un tono que resonará en el *Juan de Mairena* machadiano, que Cervantes «ha dejado en el *Quijote* la cifra del alma humana, aspirando al ideal y sujeta por la materia y por ella amarrada a la tierra mísera». Pero esa alma humana es, también, simbólicamente «la perfecta identificación con el alma de la patria». Y, al igual que tantos otros letrados y literatos, arrima el ascua quijotesca a la sardina regeneracionista, o al menos a la terapia postraumática que parece imponerse en ese momento:

> Y sírvanos esta convicción de consuelo en tantos patrióticos dolores como hemos sufrido, y ojalá no tengamos nuevas ocasiones de sufrir. Esta es la excelencia del espíritu: no consiente violencia ni exacción; y, por lo tanto, el *Quijote* no puede quitárnoslo nadie; nuestro es por los siglos de los siglos, así truenen cañones, corra sangre y caiga sobre nosotros el mundo entero. ¡Nuestro, nuestro, el buen Hidalgo!

De esa manera, lo que reivindica Pardo Bazán es la propiedad legítima e irrenunciable de España sobre el *Quijote*, único imperio impermeable a las rivalidades entre potencias, a la expansión de nuevos imperios y a la geopolítica del siglo que comienza. De nuevo, lo mismo que reivindicaba Carlyle respecto a Shakespeare, Cervantes y el *Quijote* son al encarnación de la España que, quizá perdida en la

realidad material de la geopolítica, seguirá existiendo en el espíritu y el imaginario de los españoles.

Juan Barcia Caballero (1852-1926), médico vinculado a la Asociación Regionalista Gallega de Murguía, que fue médico titular del Seminario Diocesano y médico oficial de todos los conventos de clausura de Galicia (Quiñoes Vidal y Peñaranda Ortega 2009, 322), director del Hospital de San Roque y del Manicomio de Conxo en Santiago –circunstancias muy anteriores a la anti-psiquiatría y el desmantelamiento de los centros cerrados de acogida de los discapacitados mentales y psicológicos–, defiende en «El centenario del Quijote» la participación gallega por una cuestión muy simple: el patriotismo. Merece la pena recordar que, en la Asociación Regionalista Gallega, activa entre 1890 y 1892, se fusionaron las dos tendencias dominantes en el regionalismo, una liberal y otra tradicional y conservadora. Es fácil suponer que Barcia Caballero formaba parte de esta segunda, aunque en su colaboración a *El centenario* muestra con claridad una faceta regeneracionista que no es estrictamente gallega, sino española. Porque el patriotismo del que habla no tiene nada de específicamente regional, sino que se destaca como una afirmación españolista. El *Quijote*, en efecto, es una obra excepcional que ha aportado una resonancia indiscutible en la visibilidad y el nombre de España. Sobre esa base, el *Quijote* parece servir como fuente para «levantar el espíritu patrio en los tiempos que corremos, cuando la necesidad de nuestra regeneración es cosa aceptada por todos y por todos reclamada» (Barcia Caballero 1905, 12). El regeneracionismo, adelantado por Evaristo Ventosa en 1860 y articulado extensivamente por intelectuales que ya hemos visto y por algunos escritores de la generación del 98, recurre por sistema al *Quijote* en una dirección u otra (Varela Olea 2003). Algo muy parecido sucede con José Rodríguez Carracido (1856-1928), farmacéutico, bioquímico y político, que escribe «En defensa de Sancho» para exaltar la imagen de Sancho como ejemplo a seguir para la regeneración nacional y capitalista –y parece ser que la nación para él es España, no Galicia–, pues frente a la «dejadez nacional» (Rodríguez Carracido 1905, 12) lo que precisa la sociedad es un pueblo dispuesto a enriquecerse honradamente porque eso «es contribuir al bien de todos» (1905, 12). Para Rodríguez Carracido, la respuesta a la situación es un pueblo que absorba por sus raíces «los jugos de la realidad» (1905, 13), pues, frente a la fantasía y la imaginación, rasgos dominantes en el *Quijote* y una visión del mundo a él asociada, lo que exige la realidad es un énfasis en los datos y detalles de lo que nos rodea.

Republicano, masón y obrerista, Santiago de la Iglesia Santos (1851-1931), médico, naturalista y maestro, utiliza su colaboración, «Don Quijote redivivo»,

para hablarnos de un Quijote gallego, que no leyó libros de caballerías, sino los de Proudhon, Marx, Kropotkin y Tolstoi, quiso poner en práctica por todas partes lo que había leído «promoviendo y excitando huelgas, motines, asonadas y manifestaciones sin cuento» (De la Iglesia Santos 1905, 22). Este Quijote no tiene otra dama –otro idealizado amor– que la Libertad, Acracia o Amor Universal. Así, más allá de las razas y las naciones, su texto nos habla de la causa universal de la lucha obrera por la igualdad, la libertad y la fraternidad. Dice el autor que él conoció a este Quijote y que calla su nombre por veneración. Xesús Alonso Montero (2005a, 16-17) trató de identificar a ese Quijote y llegó a la conclusión, por los estudios de María Rosa Saurin de la Iglesia, de que se trataba de Benigno de la Iglesia González (1836-1872), identificación que no sabemos qué valor intelectual pueda tener, pero que obviamente permite devolver a este luchador de la causa obrera, internacionalista y utópica, el mérito de haberse convertido en modelo para una lectura comprometida del caballero cervantino.

Solo Ramón López de Vicuña (1852-1909), miembro de la Real Academia de la Historia, asume sin complejos lo que pudiéramos llamar una visión centralista y españolista de Cervantes y el *Quijote*, que en su opinión es

> el monumento erigido al genio nacional, y su héroe, la representación simbólica del espíritu español, hidalgo, valiente, generoso, aventurero, enamorado del ideal más bien que de la realidad, y, ¿por qué no decirlo?, las más de las veces falto de juicio, loco, tan loco y tan falto de juicio como don Quijote y, como él, desafortunado en sus temerarias aventuras (López de Vicuña 1905, 15).

Poco podemos decir de la mitificación embellecida de la identidad nacional española en esas palabras que asumen y resumen muchas de las aproximaciones del personaje de Cervantes y a su interpretación simbólica.

A CORUÑA Y MÁS ALLÁ

Como indicábamos al comienzo, al menos contamos con otras dos publicaciones que acreditan y documentan la conmemoración del tricentenario quijotesco en Galicia. Y vamos a empezar con la publicación en A Coruña de las dos conferencias de José Pérez Ballesteros (1833-1918), una el 7 de mayo en el Instituto General y Técnico y la otra el 10 de mayo en la Escuela Normal Superior de Maestras. Pérez Ballesteros nació en Santiago de Compostela y fallecería en A Coruña, fue director

del Instituto entre el 30 de noviembre de 1878 y el 30 de noviembre de 1909; escritor en gallego y castellano, investigador del folclore gallego y miembro fundador de la Real Academia Galega. Fue, asimismo, catedrático de Psicología, Lógica y Ética desde 1865 (Martínez Girón 2015). Además, escribió romances gallegos, y participó junto a Emilia Pardo Bazán y el médico Pérez Costales, en el agasajo a Emilio Castelar que tuvo lugar en los salones de la escritora en 1885 (Ruso de Lago y Soto Arias, 2015), todo lo cual demuestra su grado de integración en los círculos cultos y elitistas de la ciudad. En los dos discursos que se publicaron como recuerdo de la celebración cervantina destaca por encima de todo, muy lejos de lo que nos interesa aquí sobre el *Quijote* y la nación gallega, el sentimiento religioso del autor así como su intento de arrimar a Cervantes al ascua de su catolicismo, idea que se sugiere al identificar a López de Hoyos como «un sabio profesor teólogo» (Pérez Ballesteros 1905, 4) –a pesar de tratarse de un conocido humanista en la ciudad y la época, con posiciones antijesuíticas (Alvar Ezquerra 2014)–, y se afirma sin ambages un poco después cuando asegura que Cervantes «rindió franco tributo a la belleza de la forma, pero sin prescindir ni un momento de tomar por norte la Perfección Infinita, fuente indubitable de todos y cada uno de los reflejos de belleza que al hombre es dado percibir, admirar y acatar como modelos delicadísimos del Arte» (Pérez Ballesteros 1905, 6). Leibniz es la referencia evidente en esa Perfección Infinita, como escribió el filósofo en *Monadologías*. Por lo demás, en la velada del Instituto enfatiza la importancia de la educación en el bienestar individual y colectivo, y así va desvelando mensajes importantes que, según el conferenciante, cobran cuerpo en la novela, como el consejo de huir de los duelos y servir en la guerra, por ejemplo, o la burla del afán de celebridad en el caso del hijo de Diego de Miranda. Es cierto que desde el comienzo el orador no promete nada sorprendente: «nada nuevo hallaréis acerca del personaje [...] ni respecto de la obra inmortal que motiva la presente solemnidad, ni de los importantes elementos pedagógicos que avaloran su contenido» (1905, 4), pero en general pasa como sobre ascuas al hablar de la decadencia, califica de novela social el *Quijote*, no se apunta a ninguna de las interpretaciones sobre la verdadera intención de la obra, pero supone que pudiera haber influido en el escritor «el concepto de la parsimonia que debe emplearse al tratar de corregir vicios muy extendidos y arraigados» (1905, 8), entre los que señala la superstición, los prejuicios, «los tristes sedimentos morales de la dominación árabe y de la habilidosa perfidia de los judaizantes» (1905, 8), inscribiendo un racismo visceral que veremos aparecer en otros comentaristas, así como la inacabada unificación de leyes referentes a la administración de justicia y al gobierno de los pueblos. Y parece hacerse eco de una de las ideas de Benjumea al decir que «símbolo de los múltiples inconcebibles

desaciertos de la humanidad, muéstranlo a toda luz los molinos transformados en gigantes y los rebaños en ejércitos» (1905, 10), atribuyendo un valor simbólico a esos gigantes del mismo modo que lo había hecho Benjumea. Afirma con fuerza que se dirige a los jóvenes, aunque no profundiza en nada más concreto. Por el contrario, acaba aceptando el falso *Buscapié* como obra cervantina, escrito por Cervantes con el objetivo claro de incrementar el interés por su novela y, como consecuencia, como parte del éxito colosal que vislumbró y obtuvo.

En esa misma sesión, al parecer, habló también el catedrático de Lengua y Literatura Castellana, cuya identidad no hemos podido localizar. Su discurso, sin embargo, fue asimismo publicado en A Coruña el año del centenario, sin otro título que *Memoria leída por el catedrático de Lengua y Literatura Castellana del Instituto General y Técnico de La Coruña*. Como en tantos otros oradores, su comienzo reivindica la humildad propia de la *captatio benevolentiæ* al calificar su discurso de «breve y desaliñado trabajo» (1905, vi), pues se trata de presentar un comentario apretado sobre el *Quijote*. Y podemos decir que el objetivo de su disertación es afirmar o reafirmar la finalidad expresa de Cervantes de exterminar las novelas caballerescas, apuntándose a la posición ya vista de otros autores; pero específicamente se desmarca y aleja de Díaz de Benjumea al preguntar y preguntarse, casi en el cierre de su ponencia, «¿a qué viene acudir al simbolismo y apelar a su significación oculta o sentido esotérico, como hoy se dice?» (1905, xx). El texto divaga brevemente con conocimiento sobre los problemas del género literario de la novela, llamándola «poema épico-filosófico-social» (1905, xii) o «novela de carácter social» (1905, xiii) en la que se representan los dos aspectos antitéticos de la vida humana, el ideal y poético y el material y egoísta; pero también es un «poema profundamente satírico y agradablemente cómico y humorístico» (1905, xvi) realzado por las galas y primores, pero también por la profundidad y trascendencia. Sobre todo, concluye, se trata de un libro inmortal.

Ante las alumnas, profesoras y otro personal asistente a la segunda conferencia de Pérez Ballesteros, este promete no repetir lo dicho en la intervención del 7 de mayo. Y de nuevo escuchamos el argumentario recurrente en letrados comprometidos religiosamente sobre la moralidad cristiana del escritor Cervantes y de sus manifestaciones en el *Quijote*, pero esta vez con un toque añadido de paternalismo machista que mantiene hasta el final, pues no en vano está en la Escuela Normal de Maestras. La novela sintetiza, dice, los choques entre el amor y el odio, el saber y el ignorar, la generosidad y el egoísmo; también inscribe una representación de la decadencia social que es «la fuerza bruta y la ambición [que]

se sobreponen a los principios de lo justo» (Pérez Ballesteros 1905, 16). Pero el énfasis vuelve a recaer en el cristianismo del texto, porque el ideal de don Quijote «preséntanos siempre, y en todo, cristiano y puro por excelencia» (16), así como varios estudiosos que se inclinan «a considerarlo acabado tipo de verdadero creyente» (18), y menciona específicamente a Aureliano Fernández Guerra –que había militado en Unión Católica– y al padre Conrado Muiños Sáenz, agustino. Respecto a la libertad de elección para casarse, reproduce y sostiene el papel último de los padres, lo mismo que ensalza «la laboriosidad y recogimiento de las doncellas» (19). Y aborda lo que podemos llamar la *feministización* del *Quijote* aludiendo directamente a Carmen de Burgos, o más en concreto a alguna conferencia de Colombine que no cita. Y desvirtúa el feminismo de la escritora al recuperar los límites que puso Dios al papel de la mujer, y sostener que no se debe creer que Cervantes siguió esa ideología. He aquí cómo resume lo que al parecer escuchó decir a De Burgos:

> si existiese hoy, dice también la referida Madame Colombine, otro Cide Hamete Benengeli que hubiese de inspirar a un nuevo Hidalgo, desde la primera salida del héroe cervantino cuidárase de combatir a las mujeres que aspiran a convertirse en otra especie de hombres y recordaríales con tal motivo cuán bien sientan el recato y la honestidad, y cuánta es la sabiduría con que el autor de nuestra existencia les encomendó preferentemente el gobierno de la casa y la crianza de los hijos; lo cuál en manera alguna está reñido con la instrucción y cultura de las damas (Pérez Ballesteros 1905, 21).

De ese modo, reduce, rebaja y disuelve la propuesta feminista de la autora a la vez que persiste en una lectura cristiana y patriarcal del *Quijote*. Pero todavía refuerza más su posición machista y explícitamente antifeminista al recoger en orden los consejos del ama a don Quijote, que resumen vulgarmente algunos asomos de verdad revelada, dice Pérez Ballesteros (1905, 21-22) y, por tanto, consagran el discurso religioso y conservador del conferenciante.

El 6 de mayo de 1905 el Ateneo Ferrolano celebraba una sesión extraordinaria, es un sábado, no hay que olvidarlo, sobre el tricentenario del *Quijote,* aunque es de suponer que por el exceso de ponentes y la extensión de las ponencias se celebró una segunda sesión extraordinaria el sábado 13 de mayo, publicando ese mismo año los textos que se leyeron en ellas, *Tercer Centenario de la publicación del* Ingenioso hidalgo D. Quijote de la Mancha*. Homenaje del Ateneo Ferrolano.* Y en esa primera ocasión, además de la breve intervención del presidente del Ateneo, el general Andrés Avelino Comerma –quien aprovechó la circunstancia para lamentar los pocos recursos de que disponía la institución y en especial la

falta de un local adecuado–, otros letrados gallegos escribieron y/o hablaron para resaltar algún aspecto de Cervantes o el *Quijote*. Y en voz y palabras del presidente, conocido ingeniero militar responsable de algunas innovaciones remarcables en la ciudad, como el dique de la Campana, la instalación de la primera línea telefónica en Galicia y otros inventos recientes, el Ateneo comparte «el sentir unánime de la intelectualidad española» en este «acto nacional» consagrado al escritor por el que «es España honrada en todo el mundo, y hasta conocida en su carácter nacional» (1905). Así, desde el comienzo del libro, pero también desde el comienzo del acto, se reclama y proclama la españolidad de Cervantes y de su obra, cerrando, al parecer, opiniones divergentes. Habló seguidamente Alfredo de la Iglesia (1861-1933), profesor de un colegio ferrolano adscrito al Instituto de A Coruña que dejaría inédito el primer manual de literatura gallega, *Resumen de la historia de la literatura gallega*. Su ponencia se tituló «Personalidad de España por el *Quijote*», que nos prepara en cierta medida ante cuál puede ser el enfoque del conferenciante. Elabora la idea de la personalidad de España partiendo de una visión muy semejante a la de Carlyle que ya hemos visto, pues Cervantes con el *Quijote* «dio más imperio a España, más personalidad en el concierto de la humanidad pensante, más gloria imperecedera que cuantos héroes y conquistadores» (1905). El *Quijote*, en resumen, es la imagen del alma española, o mejor «lo más noble e imperecedero del alma de España» (1905). Ahora bien, ¿cómo es ese alma? En primer lugar, se caracteriza «por su independencia en existir y su tendencia a prescindir de lo útil en holocausto a lo bueno y noble» (1905), rasgo que se muestra en tantos momentos de la historia incluidos los grandes hechos de la guerra de la Independencia y, más cercanos, «envueltos entre lágrimas de rabia y rubores de sangre, Santiago de Cuba y Cavite» (1905), porque ahí el alma española dejó de lado la utilidad y la razón fría –representada por Sancho– y se entregó a «lo bueno, lo ideal y hermoso», encarnado en don Quijote (1905). Y en ese marco mental contempla De la Iglesia la conquista de un mundo, América: «E idealizando siempre, y siempre derramando generoso su sangre, libertó galeotes que, al tener fuerzas libres, pagáronle con pedradas en el Perú, y en Chile, y en Cuba, y en cien y cien sitios más, la inocente exigencia de que rindiesen acatamiento a su bandera, adoradísima Dulcinea, único galardón que de su pujante soberanía quería conservar» (1905). Don Quijote se desplaza y proyecta sobre las rapiñas coloniales y sobre los heroicos procesos de liberación e independencia en las naciones americanas para manifestar sin reparos una mirada eurocentrista.

En segundo lugar, el alma, nuestro pueblo, dice, tiene otra característica esencial, «su avidez de vivir la vida del espíritu menospreciando la del cuerpo» (1905), y

así las naciones-Sanchos buscan lo útil, lo tangible, lo material, mientras que don Quijote –las naciones-Quijote– martiriza el cuerpo «como nuestra España entre resplandores de autos de fe y eróticos misticismos olvidábase de los mendrugos de las ciencias» (1905). En otras palabras, ningún interés material movió nunca a España porque todo se hizo por el honor y la fe, «donde quiera que la nación española puso su planta, allí dejó la semilla del anhelar sin poseer, del poseer sin construir, del construir sin conservar» (1905), hasta el punto de que, para el autor, incluso las empresas de Carlos I fueron «la manifestación del espíritu quijotesco rompiendo lanzas contra la Reforma» (1905). Porque para De la Iglesia no es que el *Quijote* sea la biografía de Cervantes –como lo sería para Benjumea o Navarro Ledesma–, sino que representa la vida española, es decir, de la monarquía y de la nación, pues «en ningún momento de nuestra vida nacional o colectiva deja de encontrarse una empresa propia del gran loco» (1905). Cervantes «vio el alma española superior a la de todas las demás naciones» y encarnó en don Quijote «el alma de esta nación tan poco estudiada y menos comprendida» (1905), nación de indolencia y apatía habitual pero también de grandeza en situaciones extremadas que provocan el «sacudimiento de lo heroico» (1905). A modo de resumen, «lo noble impulsivo, la intuición de lo grande, el instinto de lo justo, el loco correr en pos de un irrealizable ideal, el sacrificio del propio ser, la inconsciencia de las realidades tangibles, el quijotismo, en una palabra, caracteriza la vida de nuestra nacionalidad» (1905), pero también marca los momentos excepcionales de las demás naciones, pues «las naciones todas ensalzarán y reverenciarán a sus quijotes tanto vencidos como vencedores, ya de la fuerza, ya de la inteligencia; porque la humanidad entera adora el ideal, aunque de lo real viva y se nutra» (1905). Y, en último término, la dualidad encarnada en el caballero y el escudero, el irrealizable ideal humano pero también el hundimiento en la realidad material y grosera –que por la acción constante y mutua llegan a asimilarse en cierto modo–, está grabada en las naciones y en los individuos, y por eso el *Quijote* entusiasma a todos los pueblos de la tierra. En la segunda sesión extraordinaria Alfredo de la Iglesia leyó su discurso sobre «Cervantes y Avellaneda», donde revisa y comenta el prólogo de Avellaneda, para comparar brevemente ambos *Quijotes*, describir algunos momentos de la continuación de Avellaneda para documentar esa comparación que, obviamente, resulta en detrimento del continuador, a pesar de considerar que «es ingeniosa su inventiva, son variadas sus aventuras, animados sus episodios» (1905).

Aurelio Ribalta, que envió su trabajo desde Madrid –recordemos que ya lo hemos mencionado porque también participó en *El centenario* de A Coruña–, habló sobre «Cervantes y el padre Sarmiento». Su texto presenta uno de los

registros curiosos en esta celebración ferrolana, pues es sin duda el reconocido galleguista instalado en Madrid quien vuelve a hacer patria desde la capital. Hablo de su registro porque es obvio que lo más llamativo es lo que confiesa como imposibilidad de hablar bien de Cervantes en su relación con Galicia porque de hecho no hay nada, a pesar de ser descendiente de gallegos y oriundo de la región. Después de mencionar dos brevísimas alusiones a Galicia –a Santiago y al vino de Ribadavia–, confiesa que «fuera de esto, con ser tan poco, nada o casi nada podemos atopar en Cervantes que a Galicia o a sus cosas se refiera» (1905). Privado, pues, de materia sobre la que discursear, se acoge a la única vinculación que ha encontrado: el padre Sarmiento –este sí gallego– y su descubrimiento de la partida de bautismo del novelista, es decir, «la indubitable certeza de la nacencia de Cervantes en Alcalá» (1905). En síntesis, «de Galicia le viene a Cervantes la genealogía y la noble progenie, y de Galicia le viene también el primero de sus glorificadores españoles, el más serio y el mejor inspirado, el R. P. Fr. Martín Sarmiento, religioso benedictino» (1905). Y una vez terminado ese tema tan breve, Ribalta le da vueltas a otro asunto más cercano a su sensibilidad, la relación entre la lengua castellana y la gallega, precisamente porque Sarmiento había avanzado ciertos estudios filológicos que fueron rebatidos y marginados durante un tiempo y que «ahora va resultando que es él quien tiene razón» (1905), dice Ribalta. Pero lo que propone, como labor pendiente en Galicia, «es estudiar lo que al gallego idioma debe en voces y en riqueza el idioma de Castilla» (1905), pues, «Castilla, en esto como en otras cosas, en lugar de hacer historia hizo leyenda, y nos impuso la leyenda como artículo de fe [...] Es imposible estudiar bien el castellano sin haber estudiado bien el gallego, y de esto último no se ha ocupado nadie» (1905). El ritual semilitúrgico de exaltación cervantina se vuelve en las palabras de Ribalta en una reivindicación de Galicia y su lengua, a pesar de las palabras iniciales del presidente del Ateneo.

Tomó la palabra después Federico Landrove Moiño (1883-1938), a la sazón de 22 años, consocio del Ateneo aunque, por el tono de su intervención, algo irreverente y provocador, poco habituado a moverse en ese círculo letrado. El título de su charla era «Don Quijote, pedagogo», y se presenta afirmando que don Quijote no es ni un defensor de las letras, ni un «simple, endeble y paliducho defensor de los débiles y doncellas» (1905), ni siquiera un fiscal vengador de agravios, privando al héroe de sus canonizadas señas de identidad. Sigue hablando Landrove del contexto y, sobre todo, de Felipe II –el Piadoso–, de sus escasas condiciones de gobernante y de las crisis financieras que abundaron en su reinado; alude al «asombroso movimiento intelectual de aquellos tiempos, pese a nuestra telegrafía sin hilos, pese también a nuestros armamentos guerreros, a nuestras mal llamadas

prodigiosas invenciones» (1905), para llegar a reconocer que renuncia a describir el medio ambiente científico en que nació el *Quijote*. Consciente de su «desatinado discurso» (1905), propone una idea un poco chusca como es la «identidad física y moral, ambas muy perfectas, entre el señor Quijada o Quesada del manco inmortal y la figura de nuestros pedagogos de todos los tiempos» (1905). Afirma sin más que don Quijote –o sea, Alonso Quijano– nació «bajo una zodiacada pedagógica» (1905), reconoce que en los siglos XVI y XVII no hubo pedagogía ni pedagogos, pero aun así, era un pedagogo por la parte física –la descripción que hace Cervantes– y por la parte moral. Cita pocas frases del *Quijote,* títulos de capítulos, números de capítulos, y cierra con una sugerencia dirigida obviamente al selecto y cultivado público ateneístico: «leed entre líneas, que cuando se tiene vuestra cultura, que yo envidio, bien puede uno permitirse no hablar en necio. Y si no me entendierais, lamentaré toda mi vida el tiempo perdido. No le disputéis a D. Quijote la corona de pedagogo. He dicho» (1905). No hubo aplausos para este discurso en el que la dialéctica entre el conferenciante y su público no alcanzó, al parecer, altos niveles de cordialidad. Tiempo después, Landrove Moiño estudiaría magisterio y seria profesor de matemáticas en la Escuela Normal de Maestros de Valladolid, ciudad en la que logró un reconocimiento como líder del socialismo vallisoletano, haciendo carrera política a nivel local y nacional.

Seguidamente Rodrigo Sanz López (1872-1939) leyó su trabajo «Algún comento sobre el *Quijote*». Como otros letrados gallegos que participaron en la conmemoración del tercer centenario, Rodrigo Sanz fue galleguista destacado y miembro de los círculos culturales de Ferrol y de A Coruña, además de participar en las actividades galleguistas fuera de Galicia. Estuvo vinculado al Ateneo Ferrolano y a la Real Academia Galega, y más tarde estaría en la creación de las Irmandades da Fala. Es, por tanto, especialmente significativo que Rodrigo Sanz asuma con plenitud los objetivos de la celebración del tricentenario como una actividad colectiva de la que «ha de salir adelantada la idea de patria española» y que concluya una parte de su discurso exclamando: «¡Fiemos en que, venerando a Cervantes y su obra, nos fortalecemos como nación y hacemos algo de muy positivo en la obra de volver a España grande y honrada en el mundo!» (1905), inscribiendo ahí una actitud que se emparenta con el discurso regeneracionista de otros y otras participantes en los festejos. Explica o desentraña Rodrigo Sanz el modo en que funcionó la lectura del *Quijote* para alcanzar el fin confesado de Cervantes de «derribar la máquina destos caballerescos libros, aborrecidos de tantos y alabados de muchos más» (1905). Y ve en la novela cervantina «el sucedáneo saludable» de los libros de caballería, base de su éxito de público pero también de su objetivo primero y autoconfesado. La pregunta siguiente es simple, ¿por qué seguimos

leyendo esa novela? Compartiendo la opinión de Valera o Menéndez Pelayo, su respuesta es firme: porque es una magnífica obra literaria, pero también, añade, un libro de sabiduría y una fuente de maravilla, en donde se encuentra la naturaleza humana representada en la unidad y mezcla de los dos personajes centrales, «los dos antitéticos yoes de que nuestro yo está hecho» (1905) y que simbolizan los dos lados de todos los humanos, causa y motivo de un interés que no se extingue. Y eso es inseparable de la admiración por los valores del hombre que, luego de una larga y trabajada existencia, pudo concebir y darle forma a esa ficción. Porque Cervantes es «el producto selectísimo tal vez de las múltiples razas que en este solar de España han cruzado y confundido sus aptitudes» (1905) y, a la vez, tradujo su experiencia «para gloria de esta nación que del castellano había de hacer su idioma» (1905), de manera que no hay una contraposición entre la raza castellana y la gallega, como harán otros, sino que Cervantes es producto híbrido de todas las razas que habitaron la península y también representante de quienes hablan castellano. Y siguió Sanz López con su «comento sobre el *Quijote*» en la segunda sesión extraordinaria el sábado siguiente, es decir, con notas y comentarios sobre algunos capítulos y pasajes de la novela, pero, recordando la función de esta conmemoración, afirmó: «puesto que la fiesta patria de estos días tiene una finalidad altamente ética, que es la de reforzar nuestra conciencia nacional en el culto común de la obra maestra de nuestra literatura» (1905), sus palabras quieren ser documento y prueba del homenaje permanente al *Quijote* mediante la lectura familiar de la novela.

Y podemos considerar que la velada (las veladas) en el Ateneo Ferrolano se cierra(n) con Ricardo Neira Fernández (1878-1942), que en 1902 era contador de fragata con destino en el Arsenal de Ferrol y, suponemos, consocio también del Ateneo de la ciudad durante su estancia en ella. Su vida siguió después otros rumbos como militar y político de ideas socialistas –Wikipedia asegura que «Perteneceu ao sector da dereita do PSOE»–, muriendo en el exilio, en Tarbes, Francia. Su intervención en la segunda sesión extraordinaria se tituló «Brevísimo discurso en que se habla de los muchos y descomunales agravios que en estos pasados días fueron inferidos al hidalgo D. Quijote de la Mancha». Neira adopta un tono y registro burlesco para reírse de la celebración en sí y fantasear sobre el efecto que los tales festejos tendrían en la persona/personaje de don Quijote. Arranca con las primeras palabras del discurso de la Edad de Oro para asociarlo a cuando nadie había pensado en «celebrar con festejos nacionales» (1905) la publicación del *Quijote*. Pero esa situación utópica duró poco hasta «esta luctuosa celebración de la historia de sus hazañas», achacable a «alguno de los maléficos genios» que persiguieron y siguen persiguiendo a don Quijote, un genio ansioso de vengarse

de la fama lograda por las aventuras del caballero. Ese malévolo genio, entonces, le pregunta y anuncia premonitoriamente a don Quijote sobre los tormentos que le esperan: los mismos forzadores de la justicia a los que persiguió «te ensalzarán y festejarán»; si quiso redimir a la humanidad, se encontrará con grupos de irredentos, miserables y pequeños, follones y malandrines que le achacarán al caballero sus propias culpas; la mala lengua de las dueñas se encarnará en «miles y miles de soporíferos discursos»; no faltarán críticos que sometan la historia del caballero «a las reglas de su preceptiva, que es como si quisieran meter tu espíritu en las celdas de una cárcel», y eruditos habrá que comentarán algún capítulo de esa historia. Y, para terminar y nada falte «en ese desconcierto que en tu deshonor preparo», habrá quien lo acuse de pedante, extremo de la avilantez *(Aplausos)*.

Sin producir un libro o folleto que dejase constancia de su implicación y compromiso, una ostentosísima celebración tuvo lugar en la Universidad de Santiago, recogida por *El Eco de Santiago* del 8 de mayo de 1905, a las páginas 1 a 3, y del 9 de mayo, el número completo. Se incluyen en el primero de esos dos números el discurso de Juan Barcia Caballero, «Dulcinea del Toboso» –donde, sobre la base del genio y el espíritu divino de la inspiración del escritor, desvela el perfecto trazado de Dulcinea en la mente del delirante don Quijote–; «A Cervantes», sátira de Emilio Fernández Vaamonde; José María Ruano y Corbo leyó un discurso pero se publicó sin título; en el segundo número, el del 9 de mayo, Cleto Troncoso presentó un «Discurso resumen» en el que cae en todos los tópicos habidos y por haber; Armando Cotarelo y Valledor habló de «La belleza femenina en las obras de Cervantes», donde explora «el concepto cervantino de la belleza objetiva real, considerada en su más perfecta expresión» (1905, 1); Eugenio López Aydillo se concentró en «Cervantes y el pueblo español», sin ir más allá de que Cervantes «ha retratado en su *Quijote* el carácter peculiar, característico del pueblo español» (1905, 3), además de otros breves sobre la «Plaza de Cervantes», la «Polémica entre Cervantes y Lope» o el «Retrato de Cervantes hecho por sí mismo». Se publicaron, asimismo, gacetillas sobre la celebración, en concreto la velada de la Escuela de Artes, la fiesta del Instituto y, con más detalle, la procesión cívica. Como hemos señalado más arriba, relativamente pocos oradores de los que participaron en la conmemoración presentaron una visión del *Quijote* en relación clara y abierta con el regionalismo gallego. Hubo, incluso, quienes mostraron un posicionamiento frontalmente españolista y centralista, sin referencia alguna a la particularidad cultural e histórica de Galicia. En el acto de Santiago participó, como acabamos de mencionar, José María Ruano y Corbo (1869-1936), nacido en Villanueva del Conde, Salamanca, y fallecido en Paracuellos del Jarama, de convicciones profundamente católicas y un conservadurismo tradicionalista –carlista e integrista– que duraría toda su vida. El hecho es que Ruano

y Corbo, que había entrado en el noviciado de la Compañía de Jesús en Loyola y lo había abandonado muy probablemente en 1896, se encontraba en Santiago el año del tercer centenario del *Quijote* por una de esas casualidades de la vida del funcionariado público, pues obtuvo por oposición una plaza de catedrático de Lengua y Literatura Castellana, y ocupó las de Baeza, Reus, Jaén, Santiago de Compostela, Cáceres y Badajoz, donde concluyó su carrera docente. Había obtenido el grado de licenciado en Filosofía y Letras por la Universidad de Salamanca en el curso 1896-1897, y obtendría el de doctor por la Universidad de Madrid en 1911. El traslado a Santiago desde Jaén se aprobó por Real Orden de 6 de mayo de 1904, de donde salió hacia Cáceres por permuta en 1914 y de ahí pasó a Badajoz el año siguiente, siendo socio correspondiente de la Real Academia Galega (Zamoro Madera 2020, 152-153).

Su discurso, por tanto, tiene un sentido muy particular, pues es el de un castellano instalado provisionalmente en Galicia y que, por tanto, no muestra ninguna sensibilidad hacia el ser gallego. Arranca recordando cómo ha oído decir «a políticos y caciques, con injusto desdén, que el quijotismo ha perdido a España», a lo que replica que «nuestra desgracia estriba justamente en el pancismo a la moda» (1905, 2), y eso le permite ofrecer su visión de la pérdida de las últimas colonias, porque lo que llaman quijotismo es «fruto del moderno positivismo», por el que «nuestros ejércitos se entregaron casi sin pelear, cuando perdimos la flor de nuestra juventud, más por el abandono de nuestros gobiernos y por el rigor del clima que por el ímpetu del enemigo [...] cuando como por encanto dejaron de ser españoles millones de hermanos nuestros y España se redujo a la mitad de su territorio» (1905, 2). El punto clave del *Quijote,* para Ruano y Corbo, es la fe, una fe que compartió el personaje y le llevó a «empresas ridículas y grotescas», pero que, «bien enderezada y seguida con cordura y sano entendimiento, hizo ver a nuestros padres a la sangre de Pelayo y Recaredo, que tras cada Guadalete puede haber una Covadonga, tras cada Alarcos unas Navas de Tolosa» (1905, 2), donde acoge la mitología nacionalista conservadora en el papel de esas figuras enaltecidas y esos acontecimientos fundadores como vimos más arriba. Y tomando las palabras de don Quijote –«Bien podrán los encantadores quitarme la ventura, pero el esfuerzo y el ánimo será imposible», del capítulo XVII de la segunda parte– imagina Ruano y Corbo un futuro en el que ese tipo de hombres salvará a la nación, hará olvidar los lamentos por las recientes pérdidas «y España volverá a ser prepotente; respetada y temida de todos los Estados de la tierra», un mensaje que se puede relacionar fácilmente con posiciones asumidas por la extrema derecha en la España de la Segunda República. Y si el personaje es modelo del hombre español por venir, Cervantes es de la «raza de los héroes» (1905, 3) que configuran el panteón mítico de ese nacionalismo, y, a pesar del intento de derribar los libros caballerescos, creó un personaje «grande y heroico, porque el escritor, sin

darse cuenta de ello, se retrata a sí mismo en sus personajes principales» (1905, 3). Y al hablar de la *Patria* señala que, como le aconsejó don Quijote a Sancho antes de partir a su gobierno, lo primero es «temer a Dios», porque sin ese temor en reyes y gobernantes,

> tampoco los súbditos los temerán a ellos; el principio de autoridad será conculcado, y para mantener el orden ¿de qué servirán entonces las leyes, los fuertes, los presidios y los ejércitos? [...] ¿Qué son las murallas y los fuertes contra la bomba incendiaria o la dinamita? [...] Y la misma majestad regia, ¿cómo se impone ante las turbas anárquicas que aprendieron hace poco más de una centuria a utilizar el cetro de peldaño para subir al cadalso, donde la guillotina haga rodar a un mismo tiempo la corona y la cabeza del soberano? (1905, 3).

Como vemos, el *Quijote* se convierte en una excusa para exponer un programa político en el que la patria se construye sobre la fe y la inevitable violencia para imponerse a las otras potencias y también a las masas movilizadas por ideologías perversas (como el anarquismo), a pesar de la obvia superioridad de los países rivales en recursos militares, económicos y humanos, y de la imparable dinámica de las luchas obreras. Y, para completar esa visión anticipatoria y tal vez utópica, recurre a don Diego de Miranda como modelo de ciudadanos con los que «yo os daré al punto patria floreciente y feliz, gloriosa en las batallas, sabia, próspera y rica en medio de la paz que sucederá por largos años a sus victorias» (1905, 3). Su adscripción ideológica, que resume en tres palabras: «la Fe, la Patria, el Amor», le sirve para proponer una celebración cervantina y una corona de alabanzas concretada «en avivar la fe que agoniza en nuestros pueblos, reconstruir la *Patria* que se desmorona y se derrumba, trabajar todos con entusiasmo para que esta desangrada Matrona [...] sienta hervir fecundo y vivificante el *amor* de su corazón generoso que, por especial Providencia del cielo, todavía late» (1905, 3). Y si eso era en 1905, es fácil imaginar en qué se convertiría a partir de 1931.

Alonso Montero llamaba la atención sobre el hecho de que «Cervantes está muy presente en varios números de la *Revista Gallega* (La Coruña) y en algunos del semanario *Coruña Moderna*» (2005b, 12). Se trata, en efecto, de una celebración no institucional pero que revela bien a las claras lo que ya hemos dicho sobre la participación de la sociedad civil en todos los rituales de la conmemoración cervantina y quijotesca. Más en concreto, *Coruña Moderna* va a acoger algunos trabajos sin grandes pretensiones intelectuales y, a la vez, incluso de muy breve extensión. Así, el número 10 del año I, publicado el 7 de mayo de 1905, lleva en portada una ilustración en la que don Quijote se ofrece como caballero para defender a la dama Coruña Moderna, que le apremia para que acuda de inmediato

«no sea que después no baste toda la caballería andante de la tierra para acabar con el mal», donde la imprecisión permite múltiples alusiones y lecturas, tan variadas como las querencias ideológicas de sus colaboradores durante los dos años que se publicó. En la página 2 Eladio Fernández Diéguez, republicano y director de *Tierra Gallega*, órgano del republicanismo gallego, publica «La democracia en el *Quijote*» anticipando claramente el sentido de su texto, que empieza estableciendo la simbología casi sagrada del libro al llamarlo «Biblia social, literaria y política» e incluso «el *Libro* por excelencia», pues no solo señala y destaca los gestos democráticos –o que él interpreta como tales– de la pareja protagonista –«demócrata práctico» llama a don Quijote– y otros personajes, sino que, por ese democratismo inscrito en palabras y actos, «debemos loar este mérito más los que limpios de corazón y demócratas de siempre anhelamos que solo la virtud y el talento, en amoroso concierto con la libertad y la justicia, señalen los linajes y categorías de los hombres». Un inspector de 1ª enseñanza, Julián Rincón, escribe cuatro líneas para expresar su admiración por las lecciones pedagógicas que encuentra en el *Quijote*; y José Panisse publica «Uno más. Prólogo», donde ofrece un breve prólogo sin otra aspiración que manifestar la admiración por la novela. En el número 11, del 14 de mayo, se incluyen una sátira «A Cervantes», de Emilio Fernández Vaamonde, así como una crónica sin firma relatando las diversas veladas organizadas en A Coruña; por último, otra crónica recoge el asunto de los orfeones que fueron a Madrid y se concentra en el Orfeón El Eco, que interpretó en la capital una «Alborada» escrita por Pascual Veiga, con letra de Francisco María de la Iglesia y «dedicada *as garridas nenas d'a Coruña*», que se reproduce en gallego.

Revista Gallega, por su parte, publicaría en el número 529, del 6 de mayo de 1905, en las páginas 1 y 2, «Cervantes y su tiempo», de Francisco Tettamancy –escrito, según se dice, para *La Unión Española,* periódico de La Habana–, dos quintillas sin título de Eugenio Carré, un breve de B. Bermúdez Jambrina, y «La intuición de los genios», de Galo Salinas Rodríguez, además de anunciar los actos públicos que tendrían lugar los días siguientes. Tettemancy Gascón, galleguista y amigo de Eugenio Carré Aldao, con quien participaba como tantos otros en la tertulia de la Cova Céltica, adopta una postura crítica hacia Cervantes y el *Quijote,* semejante a alguna de las ya hemos visto más arriba y compartida por Eugenio Carré en sus versos; la causa de su distancia de Cervantes se encuentra en el desinterés del novelista y lo que cree es una ofensa a Galicia y los gallegos, aunque esa ofensa provendría más bien de *La tía fingida* –donde doña Claudia afirma: «Los gallegos no se colocan en predicamento porque no son alguien»– y no del *Quijote.* Tettemancy, como reacción, escribe: «A los gallegos nada nos toca, pues,

de *Quijotes;* y por algo, equivocándose Cervantes, quizá invirtiese la oración por pasiva, deseando manifestar que los gallegos "éramos personas"». El argumento, sin embargo, se desliza al traer a colación la realidad y la política del momento: «Aunque habremos de convenir que, por un conjunto de concausas, entre ellas la influencia del centralismo que abate a Galicia, sus naturales tienen bastante de *Quijotes;* y en esto sí que el aforismo del esclarecido D. Miguel encaja admirablemente a los gallegos», donde se inscribe la lectura que el galleguismo parece hacer del *Quijote,* pues, si fueran como el personaje, los gallegos se convierten en nadie, es decir, si don Quijote simboliza a España, son los españoles quienes *son nadie.* En el número siguiente, 530, del 13 de mayo de 1905, se daba cuenta de las festividades cervantinas, entre ellas las participaciones de los orfeones y rondallas gallegos en la celebración madrileña; una «Croniquilla» sobre los actos en Santiago, el relato de las «Fiestas cervantinas» en A Coruña, así como cuatro composiciones poéticas –de Marcelino Sors Martínez, Fernando Sacristán Ramos, Francisco Lumbreras y Galo Salinas Rodríguez– leídas en el Teatro Principal de la ciudad. Como escribía Cosfrán de Llarvi, autor de la «Croniquilla», durante esos días «nadie pensó más que en Cervantes», en particular «los escritores y estudiantes que aguzaron su ingenio en componer discursos y poesías más o menos elocuentes o ramplones». Y así se pasaron las fiestas.

PARA ACABAR

En el nuevo contexto cultural, ideológico, geopolítico y económico, hemos podido ver cómo, coincidiendo con el tercer centenario de la publicación de la primera parte del *Quijote,* las fuerzas políticas de toda adscripción se acercan a la figura de Cervantes y su obra singular para marcar la fecha, sea como capital cultural simbólico que refuerce los programas centralistas, unionistas y conservadores, sea para apoyar a las corrientes críticas y progresistas, sea para servir como referencia en las formulaciones y propuestas de los movimientos regionalistas y/o nacionalistas de las naciones históricas de la periferia. Más específicamente, hemos visto cómo, al calor del regionalismo galleguista, la conmemoración cervantina y quijotesca se convirtió en un momento de alta carga simbólica para darle visibilidad y una dimensión pública mayor a algunos de sus planteamientos clave, relacionados sin duda con lo que más tarde iría configurando el nacionalismo político gallego.

Y, si es cierto que *El centenario* es la producción más notable de la participación gallega en la celebración quijotesca, entre otras razones por mostrar la diversidad de miradas y acercamientos a Cervantes y el *Quijote* que albergaba la colectividad

letrada en Galicia, también es verdad que no fue la única, como ya hemos podido comprobar. Porque, tras la intensa intervención del gobierno y las instancias institucionales en el tricentenario, Miguel Sawa –hermano de Alejandro Sawa, periodista y escritor, director del semanario satírico progresista *Don Quijote* e imagen referente de Max Estrella en *Luces de bohemia* (Cardwell, 2013)– y Pablo Becerra dirigen la publicación de la *Crónica del Centenario de «Don Quijote»*, en Madrid, un volumen de 559 páginas numeradas donde se censan y repertorian todas las actividades vinculadas a la celebración. Y es en esa publicación donde encontramos referencias precisas y detalladas a las diferentes participaciones que Galicia ofreció para conmemorar el aniversario, aunque para la selección de materiales aplicaran criterios discutibles, como vimos en el capítulo anterior.

III. Euskadi y Cervantes: en el tricentenario del *Quijote*

Penetrar en la conmemoración cervantina del tercer centenario de la publicación del *Quijote,* primera parte, y sus repercusiones en Euskadi exige obligatoriamente poner en primer plano la existencia de la Academia Cervántica Española de Vitoria, centro en el que la llama encendida alrededor de Cervantes y su obra se mantuvo al menos desde 1873. Y, al mismo tiempo, es preciso ubicar las actividades de esa Academia en un contexto político crítico y cambiante, en particular con la crisis abierta por la abolición del régimen foral (ley de 21 de julio de 1876) y el surgimiento de posturas fueristas radicales y del nacionalismo vasco.

NACIONALISMO EUSKARA

En la nueva situación general conformada en Europa por el cierre de las guerras napoleónicas y su nueva cartografía geopolítica, así como el renovado paradigma cultural en que el Romanticismo impone una nueva percepción de las lenguas y literaturas populares y nacionales, el florecimiento de diferentes movimientos nacionalistas a lo largo y ancho del mundo occidental es una realidad general que encuentra explicaciones generales, pero también causas particulares en cada uno de los territorios y comunidades en que tales movimientos aparecen.

En el caso de Euskadi, que es en el que nos vamos a concentrar en este capítulo, y dejando de lado los imprecisos predecesores que los estudiosos interesados encuentran en el pasado, es preciso ubicarse en el momento en que el gobierno central bajo la presidencia de Antonio Cánovas del Castillo aprueba la abolición de los fueros, es decir, la ley de 21 de julio de 1876, abolición que alimentará varias manifestaciones de regionalismo vasquista en el que se mezclarán diferentes e incluso contrapuestos posicionamientos políticos en términos del Estado español (Castells 2003; Monreal Zia 2013). Fusi (1984, 185) se remontaba hasta Godoy y 1794 para situar una primera ofensiva contra el régimen foral, causa de la intervención de Juan Antonio Llorente con sus *Noticias históricas de las tres provincias vascongadas* (1806-1808) y de Joaquín Traggia en el artículo «Navarra» para el *Diccionario geográfico e histórico* de la Real Academia Española (1801). Llorente atacaba los fueros afirmando que no eran sino leyes castellanas otorgadas por Castilla a los vascos; Traggia cuestionaba una de las ideas de Larramendi sobre el vascuence como la primera lengua de la península ibérica, además de resaltar los préstamos latinos y castellanos en la lengua vasca. La interpretación vasca de los fueros los convertía en documentos de soberanía en oposición a la monarquía de Castilla, pero en realidad solo daban forma a un régimen administrativo propio de las provincias vascongadas, pero dentro de la soberanía reconocida de la corona española. Como escribe Mikel Aizpuru, la abolición del régimen foral «provocó un cambio trascendental en el modo de entender las relaciones entre buena parte de la sociedad vasca y España» (2000, 59). El mismo estudioso pone de relieve las modificaciones sociológicas que tienen lugar y, sobre todo, el desplazamiento de los grupos dirigentes empujados por la nueva burguesía de negocios, especialmente en Vizcaya. Como consecuencia, Bilbao se convertirá en el polo de atracción de la inmigración gracias a su dinamismo económico y la urbanización que la acompaña: unos 60.000 inmigrantes entre 1887 y 1900 (Fox 1997, 91). La modificación del panorama demográfico hizo que la cultura euskaldún perdiera su hegemonía y acentuara «su subordinación frente a la cultura española-urbana, difundida por la escuela, la prensa y los nuevos sectores dominantes» (Aizpuru 2000, 61). La abolición de los fueros provocó lo que Aizpuru llama «el renacimiento cultural vasquista» (61), que no se encuentra en Vizcaya sino en Álava, Navarra y Guipúzcoa. Parte importantísima de ese renacimiento serán los juegos florales que empezaron en 1879 en la localidad navarra de Elizondo a iniciativa de Antoine d'Abbadie y Jean Duvoisin (Urkizu). No se puede, pues, considerar que fuera la industrialización «el motor de la elaboración del *imaginario vasco contemporáneo*» (61), sino que, por el contrario, sería desde el catolicismo militante y el pesimismo ante la *vasquidad* lo que va a estimular la reflexión introspectiva y movilizadora que dará origen a la articulación y organización del nacionalismo.

En la convergencia de fuerismo y vasquismo se encuentran la Asociación Euskara de Navarra, con Arturo Campión, y la Sociedad Euskalerría de Fidel de Sagarmínaga, cuyas posiciones fueron decantándose lenta y progresivamente hacia el nacionalismo independentista y, como resultado casi inevitable, aproximándose a las de Sabino Arana Goiri. Porque serán los hermanos Arana –Sabino y Luis– quienes fundarán el Euskeldun Batzokija del que saldrá el Partido Nacionalista Vasco (PNV), creado en la clandestinidad el 31 de julio de 1895, aunque solo quedaría constituido formalmente en 1897 con postulados «radicalmente independentistas que le situaban prácticamente fuera de la legalidad» (Castells 1997, 130) y una implantación social y geográfica bastante limitada. Sabino Arana Goiri fue nombrado presidente del partido hasta que murió tempranamente con 38 años en 1903. De hecho, «los núcleos de población más activos eran liberales, republicanos o socialistas, y los distritos rurales continuaron bajo el carlismo o el caciquismo monárquico hasta casi la Segunda República» (Fox 1997, 90-91). El PNV, pues, condensa en una primera instancia dos corrientes principales: la de los aranistas y la de los euskalerriakos, «que se había caracterizado por su fuerismo *intransigente*» (Castells 1997, 129), salidos del grupo dirigido por Sagarmínaga y que, a su muerte, sería liderado por Ramón de la Sota, capitalista naviero que encarnaría la corriente burguesa, liberal y fuerista en el seno del partido. Esas dos tendencias serían la fuente que tensionaría el PNV durante los años iniciales de su andadura, especialmente a partir de 1898, momento «que ha sido considerado como de *refundación* del partido» (130), y que le permitió una visibilidad cada vez mayor y una implantación creciente, aunque socialmente minoritaria y espacialmente muy localizada (130) en Bilbao y algunas localidades costeras de Vizcaya. Francisco Javier Corcuera (1979) estudió esas primeras etapas del nacionalismo vasco, señalando con claridad las contradicciones del movimiento en base precisamente a sus apoyos sociales y al marco sociohistórico en que se creó el PNV.

SABINO ARANA Y LA INVENCIÓN DE LA NACIÓN Y EL NACIONALISMO EUSKARA

Si en Galicia fue la aportación de Manuel Murguía la que dio forma al nacionalismo gallego, en Euskal Herria sería Sabino Arana Goiri quien formularía los fundamentos del nacionalismo vasco y establecería los principios fundacionales del mismo. En realidad, Arana Goiri lleva a cabo la invención completa de la nación vasca, y

le proporciona prácticamente todos sus mitos, leyendas y signos identificadores. En 1892 publica *Bizkaya por su independencia,* donde da forma legendaria a cuatro batallas medievales, de las que la historia poco sabe, entre Vizcaya y León o Castilla, pero que Arana Goiri identifica anacrónica y muy conscientemente con España –Padura o Arrigorriaga, Gordexola, Otxandio y Mungia– para otorgar el protagonismo a una entidad que llama *pueblo bizkaino* que, tras su gesta colectiva, elige a un señor llamado Zuría. Arana Goiri fija la fecha en que tuvo lugar la batalla de Arrigorriaga y la ubica el 30 de noviembre del año 888, el día de san Andrés, una fecha simbólica que repetirá para la inauguración del Euzkeldun Batzokija en 1894, y un santo del que tomarán, él y su hermano, la cruz para colocarla sobre fondo rojo y el pendón de Vizcaya, inventándose así la *ikurriña.* También escribiría una letra, *Gora ta gora,* para el himno vasco, la melodía popular de *Eusko abendaren ereserkia*. En el discurso de Larrazábal que pronunciaría al año siguiente, 1893, sintetizaría su programa en la consigna *Jaun Goikoa eta Lege zarrak* o «Dios y Ley vieja», versión acomodaticia del *Jaun Goikua eta Foruak*, del carlismo integrista, que confirma la tradicional independencia de la tierra vasca y, por tanto, establece como dogma que Euskadi nunca estuvo unida a España, ni voluntaria ni involuntariamente, hasta que el Estado español impuso arbitraria y opresivamente el 25 de octubre de 1839 el encaje del fuero con la constitución liberal española (Villanueva 2004, 3). Ahedo Gurrutxaga relaciona la consigna araniana con Chao y su explicación del origen del nombre de Dios, que sería IAO –y que Campión convertiría en JAO, relacionado con Jaun, y de ahí Jaungoikoa (Ahedo Gurrutxaga 2006, 130n)–, por lo que «el salto y la añadidura del *Eta Lege-zaharra* (JEL) es tan sencillo como poderoso, al conectar la praxis nacionalista con la mitología tradicionalista de Chao» (Ahedo Gurrutxaga 2006, 130n). También en 1893 Arana Goiri iniciaría la publicación de *Bizkaitarra,* y no es casualidad ni elección arbitraria, porque solo Vizcaya, y parcialmente Guipúzcoa, van a dar acogida al nacionalismo araniano. Y porque en la revista se reivindican, como ya había hecho en su primera publicación, las batallas legendarias por la libertad de la patria.

Pero más importante todavía será la invención y reivindicación de la raza vasca, que lleva a cabo en tres artículos de *Bizkaitarra* bajo el título de «¿Qué somos?». En efecto, en la primera entrega –16 de junio de 1895– establece, y el autor considera demostrado, que veintitantos siglos antes de que llegara Jesucristo «llegaron a España los celtas, y se mezclaron con el pueblo que la habitara en gran parte del territorio. La raza que antes de esa invasión la poblaba parece cierto era la que hoy habla el Euskera» (606). Arana, ignoramos sobre qué bases, duda de la presencia de los iberos en Iberia, pero sí acepta la llegada de las oleadas de fenicios, griegos, romanos, godos y árabes: «De suerte que la raza española

es un producto de todas las invasiones que han ocurrido en la península desde hace más de cuarenta siglos» (607). Por el contrario, la raza vasca, «esta raza originalísima no es celta, ni fenicia, ni griega, ni latina, ni germana, ni árabe, ni se parece más que en ser humana a ninguna [...] está aislada en el universo de tal manera que no se encuentran datos para clasificarla entre las demás razas de la tierra» (607), por lo tanto, «el bizkaino no es español por la raza» (607). El vasco –el euskeriano– fue el aborigen de la península, del norte de África, de Italia, de gran parte de Francia y de las Islas Británicas, especulación que no ha recibido el respaldo arqueológico de ninguna de esas zonas geográficas. «Queda, pues, demostrado que, etnológicamente o sea respecto de la raza, ningún español es bizkaino, ni el bizkaino es español» (607). Establecida, pues, la absoluta desconexión entre la raza bizkaina y la española, pasa entonces a la lengua y sostiene que «aun antes de existir el sánscrito [...] existía el Euskera tan desarrollado como al presente» (607), de modo que el bizkaino es una isla y el euskera es otra isla, que «permanece aislado en medio de todos los idiomas, como la raza que lo habla entre todas las razas» (607). En esta primera reflexión el énfasis de Arana Goiri recae sobre la absolutísima excepcionalidad de quiénes son los bizkainos y lo que es su lengua.

En la siguiente entrega, la segunda, del 30 de junio del mismo año de 1895, empieza con el gobierno y las leyes para, en una versión revisionista de la historia que prolongará en la tercera entrega de 7 de julio de 1895, concluir que «en ninguna época precedente había sido sometida Bizkaya por nación alguna» (626) –y añadamos que, al parecer de Arana, por ninguna minoría o élite socioeconómica, en una visión localizada del «comunismo primitivo»– pues el poder residía «en el pueblo reunido en asamblea general. Las leyes eran simplemente costumbres del mismo pueblo», llegando a nombrar libremente al primer *jaun* (señor), sometido siempre a la asamblea o Junta General que era la que seguía legislando, con lo que al comunismo primitivo se añade la democracia asamblearia también primitiva. Y así siguió siendo bajo todos los reyes que hubo «hasta que en este siglo ha sido esclavizada por España» (626), luego el bizkaino no es español ni por gobierno ni por leyes. Y llega así al apartado probablemente más antologizable y antologizado de sus escritos –por sus seguidores y sus adversarios–, el que repasa el tipo, el carácter y las costumbres de los bizkainos en contraposición a los españoles o *maketos.* Me interesa aquí subrayar dos comentarios que vinculan la percepción de Arana Goiri con la del discurso social y político xenófobo: el primero tiene que ver con la vagancia y pereza del Otro, en este caso de los españoles, que alberga y elabora desde varios ángulos, por ejemplo, un bizkaino «hace en igual tiempo tanto como tres maketos juntos» (627), «perezoso y vago (contemplad sus inmensas

llanuras desprovistas en absoluto de vegetación)», el español nada emprende «examinad el estado de sus colonias» (627), la empleomanía y los oficios más humildes, el español «prefiere vivir a cuenta del prójimo antes que trabajar (contad, si podéis, los millares de mendigos de profesión que hay en España)», un rasgo que, indirectamente, vincula al español con el africano, pues si se le pregunta qué quiere, «los españoles os contestarán *pan y toros un día y otro también,* cubierto por el manto azul de su puro cielo y calentado al ardiente sol de Marruecos y España» (627). Nótese: de Marruecos y España, ese sol que calienta seres vagos e improductivos, inmorales y acatólicos, incapaces de construir una nación activa y rica, porque en realidad África empieza en los Pirineos (dejando de lado Euzkadi, por supuesto, que es una isla), inscribiendo como espontáneamente un africanismo orientalista primitivo. El segundo comentario consiste en achacar al extranjero la responsabilidad de los crímenes y delitos –hemos visto usar la misma estrategia demagógica y propagandística por un presidente de Estados Unidos–, y eso en dos aspectos diferentes: como signo de inmoralidad o de quiebra de la política sexual burguesa, pues «el adulterio es frecuente así en las clases elevadas como en las humildes» (628) y, por último, «según la estadística, el noventa y cinco por ciento de los crímenes que se perpetran en Bizkaya se deben a mano española, y de cuatro de los cinco restantes son autores bizkainos españolizados» (628). O, en otras palabras, solo los extranjeros son criminales en nuestra tierra.

La concepción araniana de *Euzkadi* –palabra inventada para marcar el nuevo proyecto para la tierra vasca (Elorza 1982, 155)– será patria limpia de maketos, tierra del euskera, confederal, católica, a la que, como ya hemos indicado, proporciona algunos de sus iconos y símbolos clave, como la bandera bicrucífera y sus colores identificadores, las verdades de la nación (batalla de Arrigorriaga, siglo IX, Túbal, pueblo elegido, hidalguía universal, pureza de la raza, el mito de Aitor –los vascos remontan su origen al patriarca ario Aitor y «todo euskaro, todo soldado ilustre de la raza, todo hombre libre está reputado entre nosotros como noble e hijo de Aitor, *Aitorren Semea*» (Chao en Ahedo Gurrutxaga 2006, 127)– inventado por Chao y traducido por Campión, catolicismo irrenunciable). Inventada la raza, la historia y la patria, queda la lengua. El vasco ya existe, por ello Arana y sus seguidores van a luchar, no por imponer esa lengua, sino su ortografía y su pronunciación, al margen de criterios científicos o de respeto por los principios de la lingüística, con sus *Lecciones de ortografía del euskera bizkaino.* A pesar de que Arana Goiri afirmó la posición secundaria de la lengua euskera en relación a la raza, la historia, e incluso la religión, José Ignacio Hualde (2014) ha analizado la utilización que hace Arana de esa lengua y en particular de sus esfuerzos por «purificarla». El objetivo último de su intervención en las cuestiones lingüísticas

forma parte de su programa vertebrador de la nación y el nacionalismo, porque es consecuente con ese planteamiento la eliminación de las palabras de origen castellano que han sido incorporadas al euskera, así como la modificación de la ortografía para acentuar la especificidad del vasco y su distancia del castellano, insistiendo en las *k* o *tx* que diferencian e individualizan claramente lo vasco. Porque Arana Goiri no tiene ningún interés especial en que su euskera sea entendido. Lo fundamental es que se haga único y se aleje de todo lo que pueda parecer castellano. Su participación, pues, en las cuestiones de la lengua está marcada por su cosmovisión y su militancia en pro de la nación euskera. Por otra parte, el territorio de Euzkadi incluirá las siete provincias vascas, o sea, Navarra, Vizcaya, Guipúzcoa, Álava, y las tres ubicadas al norte, Laburdi, Baja Navarra y Zuberoa. Y, a diferencia del centralismo opresivo y esclavizador de España, las provincias vascas estarán unidas por un tratado confederal. Corcuera afirma que Arana no desarrolló en absoluto cómo podría ser esa futura e hipotética constitución federal ni nada que tuviera que ver con la organización institucional de las provincias confederadas (Villanueva 2004).

Elorza sostiene que «la formulación nacionalista de Arana Goiri surge como una *ideología de transición* en una coyuntura muy precisa: la industrialización de Vizcaya [...] que desencadena un alto grado de tensiones culturales, demográficas y de clase que quedan al descubierto tras la primera huelga general que conmueve la ría en mayo de 1890» (1982, 154). Como reacción a ese desarrollo del proletariado y aumento de la movilización y agitación obrera, el primer nacionalismo vasco presenta «un carácter defensivo y un contenido político reaccionario, en las fronteras del integrismo» (Elorza 1982, 154). Pasada la realidad por el filtro del vasquismo nacionalista –como sucede en otros nacionalismos–, la lucha de clases se ve «en términos de enfrentamiento étnico, dando lugar a la confrontación entre el vasco y el invasor o "maketo" (trabajador inmigrante) y a la visión complementaria de la degradación moral experimentada por el primero por contacto o mezcla con el segundo» (Elorza 1982, 154). En consecuencia, lo que va a hacer Arana Goiri será procesar las formas culturales agrarias de la tradición autóctona en mezcla con el carlismo y el fuerismo –convertido míticamente en *ley vieja* o *lege zarrak*, propia de un pueblo libre–, la defensa de la lengua de la comunidad en oposición a la población inmigrante y su español o «lengua de Cervantes», para conducirlas a una formulación netamente nacionalista e independentista, con sus mitos y sus ritos irrenunciables, ofreciendo así una vía de representación e identificación a sectores burgueses no monopolísticos y a la pequeña burguesía agrícola y urbana. Como afirma Castells, la propuesta de Arana Goiri surgía «en un contexto estructural y cultural que favorecía la búsqueda de nuevas seguridades,

de nuevas identidades, de un pensamiento *fuerte* que reemplazara las antiguas creencias» (Castells 1997, 132). Frente a los efectos destructivos de la industrialización moderna, Arana supo crear «una pasión de carácter tribal pero tamizada por la modernidad [...] una religión política de contenido integrista, una ideología sacralizada a la que otorgó la misión de salvar al pueblo vasco» (Castells 1997, 133). Ante la progresiva desaparición –o la impresión de que tal desaparición estaba en vías de cumplirse ante sus ojos– de las señales identificadoras de un pueblo angustiado y sufriente, propuso los elementos clave para «dotarles de una *nueva identidad*» (Castells 1997, 133).

Luis Castells (1997, 139-140) ha sintetizado de manera elocuente la doctrina araniana articulándola en torno a los siguientes puntos: a) el nacionalismo vasco como instrumento con un fin religioso que podríamos calificar de mesiánico; b) el núcleo tradicionalista-conservador de su pensamiento; c) el carácter racista, xenófobo y excluyente de su propuesta; d) los euskaldunes como una comunidad; e) una comunidad endogámica cerrada a los extranjeros; y f) la articulación de posturas antimodernas y anticapitalistas. Para Arana Goiri, la nación –y de ahí su nacionalismo– se levantaba sobre la idea de la raza, una raza definida por los apellidos, los linajes y la sangre, por lo que se trata, sin sutilezas ni máscaras, de un nacionalismo étnico cerrado, de resentimiento y rechazo del Otro. Esa postura acompaña una repulsa del liberalismo y de la democracia liberal, a la que se debía sobreponer la recuperación de los antiguos usos y costumbres (Castells 1997, 141). La visión de Arana, pues, era «una visión estrecha, hermética» (Castells 1997, 142), que no estaba pensada en términos de una sociedad moderna, sino como una comunidad familiar, estancada e impermeable, cuyos miembros estaban unidos por el parentesco, la tradición y la religión. Su proyecto tardío y final de crear una Liga de vascos españolistas, con el objetivo de ampliar la base social que le permitiera al PNV convertirse en el partido mayoritario, no llegó a ponerlo en práctica, con lo que dejó abiertas las puertas del movimiento nacionalista (De la Granja 2006, 199-201). No obstante, una clara ostentación de idealismo y pragmatismo lo llevó a abrirse a intereses económicos enfrentados y a moverse en el cuadro de la legalidad española (Elorza 1982, 156-157). El mismo Castells, por otro lado, apuntaba en su estudio lo que podríamos llamar claves para explicar la consolidación y expansión del ideario araniano: a) la vivencia del nacionalismo como una pasión religiosa, que inscribe la idea crucial del apego afectivo y psicológico a la nación, pero también la idea de la nación como experiencia que se vive cotidianamente; b) la creación de una nueva identidad, que retomaba aspectos presentes en una oralidad de base rural; c) la eficacia de la idea de comunidad superando o negando el individualismo típicamente capitalista;

d) el entramado social que levantó; y e) la *oportunidad política* de su propuesta (1997, 131). Lo cierto es que el equilibrio entre los componentes del nacionalismo euskera condujo tras la muerte de Arana a una cierta moderación y pragmatismo –puesta de manifiesto en la renovación del Concierto Económico en 1906 y en el programa de la asamblea del PNV de ese año– que facilitó la expansión del nacionalismo y su arraigo entre ciertos sectores sociales –la burguesía no monopolista y las capas medias, según Castells (1997, 138)– y su amplia representación en las fases posteriores de la vida pública española, aunque en las elecciones de 1931 participaría en una lista conjunta con los carlistas y otras fuerzas de derecha.

En la articulación de su programa o más bien de su credo nacionalista, Arana Goiri construye con rigor, rabia y claridad el retrato del Otro no-vasco, el enemigo que explica y justifica la identidad y la lucha que no cesa: el *maketo*, el inmigrante, el español, inicialmente el venido a trabajar en las minas y, por extensión, a las fábricas de Bilbao. Muy pronto, Unamuno supo sintetizar la imagen del enemigo al decir que el nacionalismo vasco es, sobre todo, una explosión de enemistad hacia el español no vascongado, establecido en Bilbao y que allí trabaja (De la Granja 2006, 192). Si la psicología antimaketa había sido forjada por el carlismo y el fuerismo, Arana Goiri supo universalizarla y darle una forma combativa y radical; así, escribía en *Bizkaitarra,* el 24 de febrero de 1895: «es maketo todo español, sea católico o ateo; y Maketania, toda España» (De la Granja 2006, 192). El rencor antiespañol de Arana queda perfectamente dibujado en un texto que había citado Corcuera y repite De la Granja: «si algún español que estuviese, por ejemplo, ahogándose en la ría pidiese socorro, contéstale: *niz eztakit erderaz* (no sé castellano)» (2006, 192), expresión militante y casi criminal del desprecio a quien él ve y juzga como invasor, esclavizador y enemigo radical de la patria. Asentemos como primera providencia que hay un problema de cronología para seguir el pensamiento de Arana y que se concreta en una evolución que se trunca bruscamente con su muerte en 1903, a los 38 años de edad, como ya hemos dicho. Puesto que se habla de su tardía evolución españolista, de su cambio hacia el autonomismo y la moderación, tal vez una cita de 1895 puede no reflejar su opinión en 1903, pero esa sutileza de matiz queda a cargo del lector. En carta de 26 de noviembre de 1890 escribía: «Bizkaya no ha sido nunca española ni por la raza, ni por las costumbres, ni por el idioma, ni siquiera por el territorio; y por las leyes, solo en este siglo y merced a la dominación española ocasionada por nuestra extranjerización en las ideas» (De la Granja 2006, 193), que es la síntesis de sus artículos en *Bizkaitarra* titulados «¿Qué somos?», o por decirlo con otras palabras, todo nos separa de España: la religión, la raza, la historia y la lengua.

Para justificar un posicionamiento anterior a cualquier argumentación lógica, científica o histórica, el aranismo aspira a la independencia nacional de Euskadi como medio para evitar la mezcla de razas y alcanzar la salvación escatológica de los vascos (De la Granja 2006, 196). La historia se convierte en la afirmación de que Vizcaya ha estado luchando contra España ya en la Edad Media y hasta las guerras carlistas, porque en el principio eran los Estados vascos independientes desde el origen de los tiempos, y Wulff ha estudiado el modo en que Arana mimetiza la historiografía de España y el papel del mundo antiguo en ella para «su construcción de la historia vasca» (2000, 183), o, dicho de otro modo, para su invención de la historia vasca, «una idea romántica de la nación vizcaína, al igual que una nación castellana o española, que existía desde la más remota antigüedad» (Fox 1997, 94). El peso central de la raza se formula en expresiones fuertes, pues los maketos son invasores, moros, chinos, portadores de «la impiedad, todo género de inmoralidad, la blasfemia, el crimen, el libre pensamiento, la incredulidad, el socialismo, el anarquismo» (De la Granja 2006, 196), incluso del simple liberalismo, paradigma de ateísmo y ausencia de valores morales. Evitar el mestizaje racial y los matrimonios mixtos de maketas y vascos o a la inversa, de lo que dio personal ejemplo casándose con una aldeana vizcaína «pobre e iletrada pero con más de un centenar de apellidos vascos» (De la Granja 2006, 197), llegando incluso a proponer una segregación racial que evitara los contactos entre vascos y españoles. Y, aunque el euskera era una pieza importante en su visión de Euskadi, su concepción nacional ponía la lengua por debajo de la raza y la religión. Así, contra la política de los catalanistas, se posicionó claramente en contra de la primacía del idioma nacional: «Si nos dieran a elegir entre una Bizkaya poblada de maketos que solo hablasen el euskera y una Bizkaya poblada de bizkainos que solo hablasen el castellano, escogeríamos sin dubitar esta segunda» (De la Granja 2006, 197), posición extrema y excepcional en los nacionalismos subestatales de España.

¿Qué es, entonces, para Arana la raza vasca? Para él está muy claro que existe una raza española y una raza vasca, como escribe en *Bizkaitarra*, número 4, en 1893:

> Todas las demás razas se han clasificado en grupos primitivos, ramas originadas y ulteriores derivaciones; la nuestra permanece siendo una selva virgen, para la investigación científica, una verdadera isla en medio de la humanidad. La raza española es, en cambio, un producto latino-gótico-arábigo con tenues toques de fenicio, griego y cartaginés, que no conserva ni rastro de la raza primitiva de la península, que fue la nuestra (I: 18).

La pureza de la raza, ser la continuidad de los primeros pobladores de la península, e incluso de más allá, de «todo el Mediodía y el Occidente de Europa y el Norte

de África», dice en *Bizkaitarra*, el 10 de diciembre de 1893, esa es la invención que Arana toma como punto de partida para un nacionalismo étnico. El sello de la raza eran los apellidos vascos o euskéricos, que junto a la lengua euskara –aunque esta secundariamente– formaban las marcas indiscutibles de la nacionalidad. Arana también descarta, sin embargo, la importancia del territorio, circunstancia muy llamativa para quien propone la independencia precisamente de un espacio territorial muy marcado. Y es en ese sentido tan radical y extremo que para él «si fuese moralmente posible una Bizkaya foral y EUZKALDUN (o con euskera), pero con raza MAKETA, su realización sería la cosa más odiosa del mundo, la más rastrera aberración de un pueblo, la evolución política más inicua y la falsedad más estupenda de la historia» (González Pérez 2013, 385). El antiespañolismo es solo uno de los componentes del evidente y confesado etnicismo araniano, ya que junto a este sobresale el antisemitismo, que para él era más bien antifenicismo –equivalente de antifenicios y explícitamente antiafricanos y antinegros–, un pueblo de mercantilistas y metalizados, cuyos agentes dentro de Euskal Herria eran los euskalerriacos Ramón de la Sota y Francisco Sevilla:

> Los fenicios eran negros, y dos de los nombres que en Euskera se da a los maketos, a cuya raza pertenecen [Francisco] Sevilla y [Ramón de la] Sota, son baltzak (negros) y azurbaltzak (huesos negros), calificativos que denotan el color del alma española. Por eso, aquellos señores, de no imponer a Bizkaya la bandera española, le imponen la fenicia. [...] El fenicio carecía de ideas nobles en absoluto; era semejante al judío de nuestros tiempos, que no tiene más ideal que el ruin y vil de las riquezas (De la Granja 2015, 15).

El fuerte y llamativo antimaketismo araniano parece claramente anticipado por el vizcaíno Felipe Arrese Beitia, en particular en su visión de «la confrontación radical, agónica, entre la sociedad vasca en trance de desaparición y las fuerzas exteriores, Castilla o España» (Aizpuru 2000, 62). Sin embargo, como dice De la Granja, el antiespañolismo es marca de fábrica del nacionalismo de Arana Goiri. Castells comenta: «las líneas de fragmentación [social] que introdujo Arana no se paraban en la satanización del *maketo,* sino que creó una profunda división interna en la sociedad vasca al suscitar la idea de que el *pueblo de verdad,* de que los *vizcaínos sanos* o el único verdaderamente vizcaíno era el que seguía el credo nacionalista» (1997, 141-142), aplicando consecuentemente una estrategia característica de todos los nacionalismos. Hablamos, pues, del *Otro interior*, del enemigo que no lo parece porque no se trata de exterioridades visibles, sino de distancias ideológicas, posturas políticas y/o religiosas, aunque para Arana eran también distancias raciales. Para entender ese rechazo completo del *maketo* hay que recordar que en uno de sus textos de *Bizkaitarra* afirmaba que la raza

española era «la raza más vil y despreciable de Europa» (González Pérez 2013, 3). En consecuencia, el castellano, la lengua de esa raza, es «el idioma de unas gentes groseras y degradadas, el idioma del mismo opresor de vuestra patria» (González Pérez 2013, 4). El odio al *maketo* se basa, en principio o tal vez retrospectivamente, en una interpretación legendaria de la historia y, como consecuencia, en la acusación contra los españoles de ser los agresores de la patria, sus invasores y sus represores –la abolición de los fueros en 1876 sería una invasión no tan lejana–, sus esclavizadores, además de haber impuesto una lengua extraña y, como resultado de la invasión maketa inducida por la industrialización, haber forzado una transculturación ajena a las tradiciones de la comunidad.

Unamuno, que es, según Jon Juaristi, «el primer intelectual vasco en el sentido moderno del término, el primero que define esa identidad vasca en términos antropológicos» (2014), fue también en su juventud, como señala Montaño Montero, fuerista radical y, antes de su marcha a Madrid, «un entusiasta de las historias y leyendas sobre la tradición vasca que impregnaba el ambiente de la época» (Montaño Montero 2010, 76), de ahí lo que fue su reconocida admiración por la obra de Campión. Además, Juaristi afirma que «el nacionalismo vasco es una creación del nacionalismo español, que es el que crea la identidad vasca. Y el primero que define esa identidad vasca es Miguel de Unamuno» (2014). Nos interesa, pues, volvernos ahora hacia Unamuno, y no tanto por sus reflexiones sobre el *Quijote* y el quijotismo a finales del siglo XIX –que ya hemos visitado en el capítulo primero–, ni siquiera por sus comentarios sobre la raza vasca (Montaño Montero 2010), sino más en concreto por el modo en que reacciona e interpreta las posiciones de Arana. Al resultar este elegido como diputado provincial por Bilbao el 11 de septiembre de 1898, Unamuno publica en *Heraldo de Madrid* «La cuestión de Bilbao: el antimaquetismo». Y lo más llamativo de ese artículo es el énfasis que pone Unamuno en la realidad económica y social como explicación del fenómeno que, para él, enmascara el separatismo, pues este no es sino antimaketismo, o sea, enemistad, por no decir odio, del español. Dejando fuera de su argumentario la dimensión psicológica y de apego afectivo que acompaña todo nacionalismo, y por tanto también el vasco, se concentra en los mecanismos de política económica que han hecho surgir y extenderse ese sentimiento antiespañol, que no es exclusivo de Arana, puesto que él no es sino portavoz de algo más amplio: «El antimaquetismo toma fuerza allí donde se extiende la trasformación social que el proceso económico del industrialismo lleva consigo» (1898b, 1). Y ese proceso fue el rápido desarrollo de la industria minera extractiva –favorecida por la ley de Minas de Ruiz Zorrilla, del 6 de julio de 1859– en el valle del Nervión y la acumulación de capital que la oligarquía vasca llevó a cabo. Durante ese

proceso se atrajo a muchas gentes de España –unos 60 000 trabajadores no vascos entre 1887 y 1900 (Fox 1997, 91)– y, al principio, puesto que enriquecía a los vascos, se miraba la inmigración como un hecho beneficioso. La crisis de desempleo entre jóvenes vascos con cualificaciones, e incluso educación universitaria, acabó empujando hacia actitudes xenófobas y culpando «a la llamada *invasión* de males que lleva consigo el proceso mismo económico» (Unamuno 1898b, 1), prueba de esa ignorancia profunda del dinamismo social que el pueblo atesora, aunque lo cierto es que el «desarrollo industrial y urbano causó el retroceso de los caseríos y de las formas de vida tradicional, y la reducción importante en el porcentaje de vascohablantes, sobre todo en las áreas urbanas e industriales» (Fox 1997, 91-92), caldo de cultivo donde fermentan y florecen lógicas actitudes antiespañolas.

Y la contraposición con el aldeano o campesino es clave: «Al aldeano del interior de Vizcaya le preocupa más la adquisición de los bienes que fueron del común en un tiempo (pastos y montes comunales, etc.) por particulares, alguno de ellos rabioso antimaquetista» (Unamuno 1898b, 1). En último término, Unamuno tiene que conducir su reflexión a la realidad de la lucha de clases y, como escribe Montaño Montero: «La lucha entre Bilbao y el Señorío, entre el campo y la ciudad, era, en realidad, la lucha entre el régimen económico familiar y el moderno [...] una lucha entre el nacionalismo y el liberalismo, entre el proteccionismo y el liberalismo económico» (2010, 76-77). En el artículo que vengo comentando Unamuno señala con el dedo al «actual cabecilla» del antimaquetismo, o sea a Sabino Arana, quien «aunque no de talento, carece en absoluto de sentido histórico a pesar de las *historias* de que tiene atiborrada la mollera, y se muestra en sus escritos ayuno por completo de cultura científica en cuestiones sociales. Escribe como quien tratara de química con la *ciencia* de los alquimistas» (Unamuno 1898b, 1). Montaño Montero ha resumido, tal vez especulativamente pero sin duda perspicazmente, que «Unamuno nunca simpatizó con este movimiento bizkaitarra. Sus opiniones sobre su fundador eran contradictorias pues, por un lado, decía que lo veneraba porque tenía un gran corazón, pero, por otro lado, reconocía que, desde el punto de vista intelectual, carecía de rigor en el conocimiento científico» (2010, 82).

Y en el artículo de Unamuno este trata de separar la cuestión foral del antimaquetismo, y cierra su texto señalando que «mucho se conseguiría atendiendo a las aspiraciones regionalistas, indispensable factor de la regeneración de España. El regionalismo es, en el fondo, no ya distinto, sino hasta opuesto a todo antimaquetismo» (1898b, 1). Con esas palabras Unamuno formula un

programa para la regeneración de España, que no puede ser centralista y antirregionalista, sino todo lo contrario, aunque ese regionalismo parezca una autonomía muy insuficiente para ciertos sectores nacionalistas. Por otra parte, la consigna expresada en el título de su artículo del mismo año «¡La muerte de don Quijote!» recoge en gran medida esas reflexiones sobre la relación entre la industrialización y el sentimiento antiespañol. Sin embargo, otro personaje de la vida social y económica euskera va a formular ideas emparentadas con las de Unamuno. El ingeniero Pablo Alzola, portavoz de una burguesía industrial vasca sin complejos, propuso –según recoge Carlos Serrano (1991, 92)– celebrar los funerales de don Quijote:

> España necesita dos cosas esenciales si ha de reconstituirse: celebrar los funerales de D. Quijote de la Mancha aventando sus cenizas y adoptar como lema de su regeneración el apotegma de que es preciso ser fuertes persiguiendo este fin primordial en un largo periodo de orden, de paz, de recogimiento, de moralidad y de trabajo que acreciente el patrimonio nacional hasta alcanzar la riqueza y el saber, bases imprescindibles para la fortaleza de las naciones (también en Fiore 2016a, 165n).

Otro aspecto que enfrenta a Unamuno con Arana es, sin duda, el papel de la lengua euskera como instrumento de expresión y articulación de una determinada visión del mundo. En particular, porque, como señalaba Gorka Aulestia, la actitud de Unamuno enfrentada al euskera «fue como una obsesión que le persiguió durante medio siglo» (1989, 22). Y recuerda con absoluta pertinencia que el 20 de junio de 1884, fecha en que presenta su tesis doctoral titulada *Crítica del problema sobre el origen y prehistoria de la raza vasca,* es la época en que escribe y publica «Del elemento alienígena en el idioma vasco», que aparecería, según recordaba el propio Unamuno, en la *Revista de Vizcaya* en 1885. En ese trabajo menciona a estudiosos de la lengua euskera, pero con particular atención a Arturo Campión, sobre todo en lo que respecta a la fonética. Para Unamuno, el euskera no posee voces para las ideas religiosas, los objetos suprasensibles o estados de ánimo, es pobrísimo para expresar ideas generales, muy limitado para utensilios domésticos que representan cierto grado de cultura y vida sedentaria, ni para otros varios ámbitos. Pero no se reduce a la lengua, porque lo que rechaza con fuerza Unamuno es la ausencia de historia: «El pueblo vasco es un pueblo casi sin historia hasta el siglo VIII, y ese hueco han pretendido cubrir los entusiastas escritores del país, más poetas que investigadores, con invenciones y fantasías» (Aulestia 1989, 22). Sus ideas sobre la inevitable agonía y extinción del euskera, y de la incapacidad de esa lengua para reflexionar y escribir sobre asuntos que al filósofo cristiano le parecían esenciales, se mantienen firmes, y en su participación

en los Juegos Florales de Bilbao, en 1901, afirmará que en el euskera «no cabe el pensamiento moderno» (Aulestia 1989, 23), provocando las airadas reacciones de los jóvenes *bizkaitarrak* del Partido Nacionalista Vasco. Al dejar al pueblo vasco sin lengua y sin historia, le priva de dos pilares del nacionalismo, lo que refuerza la visión unamuniana de un regionalismo limitado.

ARTURO CAMPIÓN Y EL NACIONALISMO LINGÜÍSTICO Y CULTURAL

Y, sin embargo, al hablar del nacionalismo euskera, no se puede dejar de lado a Arturo Campión, pues si Arana puso el énfasis casi exclusivo y excluyente en la *raza* para establecer el principio clave de la identidad euskera, y esta para la articulación ideológica y política del nacionalismo, dejando voluntaria e intencionalmente de lado, infravalorándolo, el papel del euskera, Campión insistió sin descanso en la función crucial de la lengua vasca, el euskara (Granja Pascual 1984), pues, según escribía en el diario *La Paz*, los días 25 y 26 de octubre de 1876, «La lengua es la nacionalidad» (Gurruchaga 1985, 92), aunque manteniéndose relativamente apartado de la militancia y el compromiso directamente políticos. Campión fue el principal promotor de la Asociación Euskara, y sus actividades, junto a las de otros personajes del momento, «tuvieron como consecuencia la formación intelectual de una conciencia política diferencial vasca a partir de la visión literaria de una Euskal Herria con unas características nacionales propias» (Aizpuru 2000, 63). Y si bien nadie pone en duda la evolución posterior hacia el nacionalismo de Campión, algunos autores sí han cuestionado la proximidad de sus posturas y las de Arana –el mismo año se publica *Bizkaya por su independencia,* de Arana, y *Ensayo apologético, histórico y crítico*, de Campión– ya que este último «no ahorró sus críticas al talante aranista: ("el *aranismo* me parece el *integrismo* de la *fuerofilia*") y a sus planteamientos lingüísticos» (Aizpuru 2000, 64).

Si Arana, como hemos visto, había puesto el acento en el factor racial, por lo que el objetivo del nacionalismo debía ser preservar la raza vasca a cualquier precio, para Campión el eje de la nación era esencialmente la unificación de la lengua euskera, mientras que «rechazó el criterio racial como criterio de nacionalidad» (Aizpuru 2000, 64). Sin embargo, en un algo lejano trabajo de Huici Urmeneta, este hizo un rastreo productivo de las ideas de Campión y sus alusiones a la raza vasca, y si bien es cierto que en 1906 le parece que «el vocablo raza es equívoco, usado a diestro y

siniestro, según los fines de quien lo escribe o pronuncia» (Huici Urmeneta 1981, 653), Campión se esforzó por clarificar a lo largo de los años el modo en que él entendía la noción misma de raza y también lo específico de la raza euskera. Al separar raza –elemento físico, la sangre y su procedencia–, pueblo –elemento psicofísico que se desenvuelve en la historia– y nación –elemento jurídico político, acabamiento y perfección de toda la serie– (Huici Urmeneta 1981, 653-654), la raza se restringe para él en el aspecto físico, determinado por las ciencias naturales. Y más adelante, en 1927, acabará por sostener la existencia de la raza vasca y que es una raza esencialmente europea, aunque la cuestión de la diferente forma del cráneo entre los euskaras del norte y los del sur –braquicéfalos y dolicocéfalos– le induce a ver la raza vasca como raza mestiza y no pura (655). Pero, como bien subraya Huici Urmeneta, Campión se va a apartar de la definición estricta de la raza al incorporar la política y reclamar la importancia de la voluntad y la historia (656), una visión de la historia que inscribe el diálogo con historiadores europeos y españoles del siglo XIX, en quienes aprendió y con quienes contrastó sus propias opiniones metodológicas e historiográficas, porque para él el punto fundamental era la perspectiva nacionalista o patriótica, nunca incompatible con su incuestionable catolicismo (Majuelo Gil 2011).

No es azar que el programa de la Asociación Euskara de Navarra, publicado en el número 1 de la *Revista Euskara,* en 1878, incluyera estas palabras:

> Si el pueblo euskaro, cuya raza, cuyo genio peculiar, cuyas costumbres son tan esencialmente distintas de las de los otros pueblos, ha podido conservar su personalidad, y se ha mantenido con su genuino carácter y sus varoniles virtudes a través de los siglos, es indudablemente porque supo guardar, como en depósito sagrado esa antiquísima lengua vascongada (Asociación Euskara de Navarra, 3).

Campión llevó a cabo la convergencia intelectual entre el fuerismo patriótico y la exaltación del euskera, «elemento definidor de la identidad vasca, en cuanto factor de conciencia diferenciadora y nexo unitario por encima de toda entidad administrativa» (Aizpuru 2000, 64), desde la que se deslizaría hacia el nacionalismo vasco. En su *Gramática de los cuatro dialectos literarios de la lengua euskara* afirmaba que la lengua «es un testimonio vivo y fehaciente de nuestra jamás domada independencia nacional» (Campión 1884, 14), lo que justificaba desde su óptica vincular las reivindicaciones literarias a las políticas. Es más, la lengua euskara es la encarnación, la encarnadura del alma nacional, de modo que «cada palabra euskara que se pierde se lleva un pedazo de alma nacional» (14), o como diría en otro lugar, la lengua «es la exteriorización del alma étnica, y al

alma no llegan las cadenas de los conquistadores ni la cuchilla del tirano» (Huici Urmeneta 1981, 658). Porque lo que hace a la persona euskara es la lengua: «El nombre nacional de los baskongados es euskaldun, euskeldun, eskualdun, eskaldun, uskaldun, o sea, el que tiene la lengua baskongada. Nombre significativo y propio de un pueblo cuyas virtudes parecen vincularse a su idioma, hasta el punto de que, extirpando a este de una región, quedan sus habitantes como huérfanos» (Ciervide 1983; Bidador 2006, 301-302). Como resume Aizpuru, las cuatro ideas básicas del pensamiento de Campión eran: «la unidad de los siete territorios de Euskal Herria, la separación de los partidos políticos del ámbito español, la reintegración foral y la defensa de la cultura navarra y euskaldún» (2000, 65). El nacionalismo posterior, en busca de una mayor acogida e implantación entre ciertos sectores sociales de la comunidad euskaldún, sería capaz de fusionar el aranismo y el énfasis de Campión en cuanto a la lengua, influyendo las ideas de este último en las políticas que llevarían a cabo más tarde los gobiernos del PNV.

Según estudió Granja Pascual (1984), se dio entre Arana y Campión una relación desequilibrada en parte porque Arana nunca dejó de lado ni perdonó lo que le parecía insuficiente compromiso nacionalista de Campión, fuerista reconocido en la época, y fue ese juicio político el que tiñó los comentarios y críticas que destinó al intelectual navarro. Teniendo en cuenta que en las fases iniciales del PNV este se comportó como una típica secta, es consecuente que su líder máximo juzgara sin piedad a todos aquellos que no aceptaban, reconocían y se integraban a su liderazgo y en su marco institucional. Por el contrario, Campión, abogado e intelectual de seria formación y criterios científicos, peleó racional y civilizadamente contra las propuestas léxicas y gramaticales de Arana, tratando en todo momento de marginar la opinión que le merecían las posiciones políticas del fundador del PNV, y a las que sin la menor duda se fue acercando progresivamente. Es por esa razón por lo que siempre deja claro que nada tiene que ver discrepar sobre una etimología o una forma ortográfica con las ideas políticas de quien expresa opiniones lingüísticas divergentes. El problema para Arana es que a él no le bastaba con ser el dirigente indiscutido del nacionalismo independentista, sino que quería también ser quien fijara la lengua «euzkara» hasta en sus más mínimos detalles. Y ahí es donde tenía que chocar con un lingüista serio y un estudioso de la literatura, cuyas exigencias eran mucho más rigurosas y sus conocimientos bastante más amplios que los de Arana.

Porque la aportación de Campión al regionalismo/nacionalismo vasco no pasó tanto por las vías de la militancia y el compromiso político como por «la tendencia regeneracionista de dotar a Vasconia de una poesía, historiografía

y estética literaria propias, incentivando su conciencia particularista» (López Antón 1998, 177). E. Inman Fox recordaba atinadamente la literatura vasca en lengua castellana que en la primera mitad del siglo XIX exaltaba, en las obra de Trueba, la «idealización lírica del medio rural vasco» (1997, 90), o en las décadas posteriores «una visión legendaria del pasado del pueblo vasco, glorificado por su nobleza y espíritu de resistencia ante todos los enemigos históricos» (Fox 1997, 90) en obras como *Tradiciones vasco-cántabras*, de Juan Venancio Araquistáin, *Amaya o los vascos del siglo VIII*, de Navarro Villoslada, y *Leyendas de la Euskeria*, de Vicente de Arana. En ese sentido, es absolutamente esencial la contribución que hizo Campión a las letras vascas, desde sus baladas en vasco a leyendas como *Gastón de Belzunce,* o novelas como *Pedro Mari* (1895), *Blancos y negros* (1898) –de la que escribiría Unamuno en una reseña del 25 de mayo de 1898: «me parece excelente, de lo mejor que en estos años se ha hecho aquí»– o *La bella Easo* (1909), sus relatos cortos en vasco y sus numerosos y variados artículos de temática cultural euskera recogidos en sus series de *Euskariana.* A ello se añaden por derecho propio sus trabajos filológicos del euskera y sus variantes y dialectos, además de algunas empresas institucionales como la creación del Centro Vasco o su participación en la Real Academia de la Lengua Vasca o la Real Academia Española. Como recordaba Granja Pascual, a Manuel de Irujo –figura del PNV, ex ministro de la Segunda República– le causó mayor impresión *Pedro Mari* y otras obras literarias e históricas de Campión «que las de "los escritores que escribían los nombres con *equis* en vez de *jota* o *ka* en vez de *ce*", aludiendo a las nuevas leyes ortográficas introducidas por Sabino Arana» (1984, 155).

Continuando el enfoque de Joan Lluís Marfany y Borja de Riquer sobre el carácter modernizador del nacionalismo catalán, Luis Castells se planteó si el nacionalismo vasco podía entenderse como «una ideología modernizadora» (1997, 127), respondiendo así a un comentario que Elorza incluía sobre «un enfoque marxista simplificador, que tiende a ver en el nacionalismo vasco una ideología burguesa, producto de la industrialización del último cuarto del siglo XIX y con un contenido exclusivamente reaccionario» (Elorza 1982, 154). La tesis de Riquer es, en palabras de Castells, «que los *nuevos nacionalismos alternativos* que surgieron durante la Restauración supusieron un fenómeno de *modernización política democrática* al basar *su fuerza en la movilización de las masas, en la autentificación del voto y en la creación de partidos políticos modernos*» (1997, 128). En su exploración del nacionalismo vasco y la modernización *política,* es decir, en «el avance de los comportamientos e instrumentos democráticos» (129) y la creciente participación ciudadana en la vida pública, Castells llega a una conclusión semejante a la de sus colegas catalanes, con quienes comparte una visión de

la débil nacionalización española que nos parece muy cuestionable y que discutimos en la Introducción, aunque en su análisis del nacionalismo étnico de Arana demuestra con agudeza todos sus aspectos retardatarios y, por tanto, ajenos a la modernidad. Me parece importante, sin embargo, enfatizar que el proceso objetivo de modernización en la ciudad de Bilbao y su región –no protagonizada por el nacionalismo– «supuso la desintegración de un tipo de sociedad, y con ella la pérdida de las referencias y las señas de identidad conocidas» (132), proceso que agrietó las certidumbres de la rutina tradicional, las costumbres repetidas y las creencias aposentadas en una práctica comunitaria de larga data. Y, en esa situación, la búsqueda de ideas sólidas y fuertes, de criterios que consolidaran la cohesión social, estaba a la orden del día. Ahí entraban entonces, por un lado, el socialismo, especialmente entre las clases trabajadoras; por el otro, el nacionalismo, más consumible por el campesinado y la pequeña burguesía urbana, en especial entre las personas de raíces rurales. El nacionalismo aparecía, según Castells, «como una nueva *religión* [...] Arana presentó el nacionalismo como una pasión trascendente, casi mística [...] Se ponía en acción una pasión de carácter tribal, pero tamizada por la modernidad» (1997, 133). Y las virtudes que presentaba la opción nacionalista para una colectividad herida en sus valores antiguos y amenazada en su viabilidad existencial comunitaria fueron factores que sin duda alguna estimularon la difusión y adscripción de nuevos sectores al PNV.

CERVANTES EN EUSKADI EN TIEMPOS DEL TRICENTENARIO

Sabino Arana no llegó a ver la convocatoria hecha desde Madrid por Mariano de Cavia en las páginas de *El Imparcial,* en realidad en la primera página, para celebrar el tercer centenario de la publicación del *Quijote*. Sin embargo, tal vez premonitoriamente, nos dejó un artículo titulado «Quijotismo y pancismo» que se publicó en *El Correo Vasco,* de Bilbao, a 29 de junio de 1899. La fecha lo sitúa en los alrededores inmediatos del trauma nacional que fue el Desastre, la pérdida de Cuba y otras colonias, las últimas, o lo que alguien calificó de «demolición controlada» de los restos del imperio para evitar la revolución (Dardé Morales 1996, 116). Resumir el contexto es hablar del Desastre. La guerra de Cuba entre España y Estados Unidos, que se superponía a los sucesivos movimientos populares cubanos por la independencia, el control mambí del campo –y la consiguiente fractura de la sociedad

colonial– empieza en abril de 1896 y, como se sabe, terminaría el 12 de agosto de 1898. No es aquí lugar para analizar las opiniones de Arana sobre el colonialismo en general, pero habida cuenta de su postura en relación a España, cualquier nación esclavizada por ella debería contar automáticamente con su simpatía, y, sin embargo, no fue ese el posicionamiento de Arana en el caso de Cuba y otras colonias españolas, como bien explica Álvarez Cuartero (1999), porque lo que por encima de todo le interesaba era la situación de Bizkaya, de modo que la derrota de España en la guerra «hizo pensar a Arana en la posibilidad de una intervención extranjera en favor de la patria vasca» (Álvarez Cuartero 1999, 211), idea que compartiría por carta con su hermano en términos más crudos: «la independencia de Euzkadi bajo la protección de Inglaterra será un hecho un día no lejano». Y la prueba más evidente de su interés patriótico y de su desconocimiento de la realidad colonial se encuentra en el telegrama que escribió para el presidente Theodore Roosevelt (213) –que nunca llegó a su destinatario y por el que el gobierno lo encarceló por delito de rebelión–, publicado en *La Patria* de 27 de abril de 1902, en el que escribía:

> Roosevelt. Presidente Estados Unidos. Washington. Nombre Partido Nacionalista Vasco. Felicito por Independencia Cuba por Federación nobilísima que presidís que supo liberarla esclavitud. Ejemplo magnanimidad y culto Justicia y Libertad dan vuestros poderosos Estados, desconocido Historia, e inimitable para potencias Europa, particularmente latinas. Si Europa imitara, también nación vasca, su pueblo más antiguo, que más siglos gozó libertad rigiéndose Constitución que mereció elogios Estados Unidos, sería libre. — Arana Goiri.

En otras palabras, lo que sucediera en Cuba no tenía el menor interés para los bizkainos (Serrano 1984, 120-121).

La primera pregunta que uno puede hacerse al leer «Quijotismo y pancismo» es muy simple: ¿de quién, de qué habla Arana en este artículo? ¿Cuál es el sentido del texto? Juaristi comentó con cierta desenvoltura que Arana no era hombre de muchas luces, y sin embargo era hombre ingenioso que ponía sus luces al servicio de una idea, no muy sutil ni compleja tal vez, pero siempre la misma. Es desde ese supuesto como se acaba llegando a la conclusión de que en ese artículo Arana no habla ni de Cuba ni de Estados Unidos, sino que está hablando de España y de Bizkaya, como en casi todas partes. Hay, por supuesto, algunas alusiones muy generales sobre don Quijote y Sancho Panza, y otras a la guerra hispano-estadounidense, ambas dirigidas a una moraleja de la que el bizkaino, su público implícito, pueda extraer algún provecho o lección orientada al objetivo único y central de su existencia. Corazón y cabeza –dos términos que Unamuno emplea a profusión en

su *Vida de don Quijote y Sancho:* «algo en que ambas se aúnan y confunden, algo en que se funden corazón y cabeza, y en que se hacen uno don Quijote y Sancho» (Unamuno 2017, 79)– son dos elementos clave en el pueblo y en el individuo, «dichoso el pueblo que tenga corazón de Quijote y cabeza de Sancho», dice Arana. En una época en que el quijotismo, la quijotería y ser quijote era ridículo y aborrecible, Arana sale en defensa de ese ser quijote, del hombre o pueblo «que se lance a una empresa extraordinaria, rompiendo la rutina, proscribiendo el egoísmo, aceptando el sacrificio del dinero, de la vida o del sosiego *por cumplir su deber*» (la cursiva es mía). Porque, dice el autor, «hallamos en don Quijote mucho digno de imitarse por todo ánimo viril que cifre su felicidad en el cumplimiento del deber». El corazón de don Quijote es el motor último del imperativo individual y colectivo de acometer su destino, regido por la magnanimidad, el amor al prójimo, el desinterés, el sacrificio y la heroica virtud; la cabeza de Sancho solo ve lo que ve y se atiene a sus sentidos que no le engañan. Y en la fusión del corazón de don Quijote y la cabeza de Sancho se pueden realizar las heroicas empresas que todavía se levantan ante el individuo y el pueblo. Porque, no parece necesario repetirlo, para Arana cumplir con su deber es entregarse a la causa de Bizkaya y la liberación de la patria.

Arana pone dos ejemplos contrapuestos de esa imagen universal que ha desarrollado. El ejemplo positivo, evidente y sorprendente, es el de Estados Unidos –el obvio y recentísimo enemigo de España, la nación invasora–, que ha mostrado la cabeza de Sancho al saber enviar «contra cuatro cruceros mal artillados» de España «veinte acorazados armados hasta los topes», pragmatismo, empirismo, cálculo material sin error –aunque ignorancia flagrante de las circunstancias concretas y reales de la guerra, porque a los cuatro cruceros acorazados españoles y dos contratorpederos, EEUU opuso cuatro acorazados, dos cruceros acorazados, un cañonero y tres cruceros auxiliares–, y corazón de Quijote al «formar batallones de jóvenes voluntarios que, despreciando el porvenir lleno de venturas con que les brindan sus millones de dólares, pongan al servicio de su patria el vigor de su juventud, presten su vida al sacrificio y arremetan ¡quijotes! a pecho descubierto a las trincheras enemigas en busca de la muerte», aludiendo claramente a los *rough riders*, o 1er Regimiento de Caballería de Voluntarios de Estados Unidos al mando de Leonard Wood al principio y luego al del coronel Theodore Roosevelt, que se convertiría en presidente pocos años después, el mismo al que intentaría enviar el telegrama frustrado. Y nótese que por debajo de esa juventud estadounidense que se entrega al sacrificio último por la patria se hace evidente que Arana está grabando, proyectando idealmente la imagen de la juventud euzkara. Como comenta Arianna Fiore, el pueblo ideal, que aquí es el estadounidense, «debe

resumir los sentimientos magnánimos del caballero y el raciocinio del escudero» (Fiore 2016a, 176), con lo que, al encarnar ese ideal en Estados Unidos, «la provocación era evidente: Arana recurre al héroe español por excelencia para celebrar la más reciente y dolorosa derrota española» (177). Maticemos que don Quijote no es tanto el «héroe español por excelencia» como el personaje literario que encarna el alma española o incluso la raza española, punto algo diferente. Y luego viene el ejemplo negativo, el del pueblo que actúa con el corazón de Sancho y la cabeza de don Quijote, mezclando las aberraciones con el egoísmo, el extravío con la perversidad de sentimientos, la locura con la corrupción, «y os resultará un monstruo que solo respire odio, maldad y crimen, y que, incapaz de atender siquiera a su propia conveniencia se destruya a sí mismo», ese monstruo que «al grito de ¡guerra! ¡guerra a muerte!», se arroja a la lucha «contra un gigante que habrá de recibir su ataque sonriendo», el monstruo que luego se niega a restaurar su hogar, «arruinado por obra de sus fazañas» y revolviéndose «contra los que le predican el Evangelio, contra los únicos que pueden civilizarle», bosquejando de esa manera el retrato inconfundible de España, Maketania. El *exemplum* que presenta Arana, y el yo que escribe ese artículo, se dirige explícitamente a su auditorio: «Aprenda el Pueblo Vasco», un pueblo que tiene la cabeza de Sancho pero no el corazón de don Quijote. La visita que el fundador del nacionalismo vasco efectúa al *Quijote*, probablemente con la lectura unamuniana –obviamente no de *Vida de don Quijote y Sancho*, todavía no aparecida–, es la base para un llamamiento apasionado a la movilización nacional, que solo puede tener como objetivo la independencia: «Sin generosidad, sin sacrificios, sin heroísmo, no se restauran los pueblos caídos», superando uno de los defectos que caracterizan al vasco y que es el egoísmo, desde la visión araniana. El *Quijote* se convierte así en una terapia para curar al pueblo bizkaino de sus enfermedades psicológicas y prepararlo a las batallas que le esperan para alcanzar su independencia.

Tampoco Arturo Campión participó en los actos de memoria en honor al *Quijote* en su tercer centenario. Y también Campión, como Arana, supo usar su personal lectura de la obra cervantina para reforzar y articular algunas ideas. Nos referimos precisamente a la presencia del *Quijote* en un artículo de Campión que Emilia Pardo Bazán quiso incluir en *La España de ayer y la de hoy,* que publicó en Madrid en 1899. Y lo incluyó porque Campión escribió «La regeneración y la verdad» como comentario, apostilla o reseña de la conferencia que en francés había dictado Pardo Bazán en la Société des Conférences de París el 18 de abril de 1899. Resulta obvio, por tanto, que el texto de referencia de Campión es precisamente esa conferencia de Pardo Bazán, y así lo confiesa explícitamente. Aunque se discute todavía la adscripción de Pardo Bazán a la generación del

98, pese a que varios críticos la ubican como *precursora de*, lo que no se presta a discusión es que se trata de una figura descollante del regeneracionismo finisecular –al que incorpora un feminismo clasista, riguroso y continuado–, y este texto no hace sino confirmar esa militancia intelectual e ideológica. En dicha conferencia Pardo Bazán trataba de deconstruir los efectos nocivos de la «funestísima» (1899, 80) leyenda dorada (Tasende 2015), el apego al pasado, la confianza ciega en la grandeza de lo que fue, porque ahí se alberga el descuido, e incluso el olvido del hoy, del presente y sus desafíos, a los que España no ha sido capaz de enfrentarse. Pero también expresa su impotente queja frente a la leyenda negra, y en particular por la manipulación que en Estados Unidos se ha hecho para preparar el conflicto bélico con España en torno a Cuba y las otras posesiones españolas; y su irritación ante la versión negra de la leyenda se explica por la multiplicación de mentiras que acumula. La regeneración del país exige mirar con ojos francos y veraces la realidad en que se encuentra, porque, si la leyenda no es sino «la mentira convencional disfrazada de tradición» (Pardo Bazán 1899, 82), la verdad es palabra clave para salir del hondo pozo en que, desde su perspectiva, se encuentra la nación.

Por su parte, Arturo Campión confirma en «La regeneración y la verdad» lo que antes señalábamos con palabras de López Antón, y es su «tendencia regeneracionista», que lo sitúa en el mismo ámbito de reflexión que otros intelectuales y letrados españoles de diversas zonas geográficas y, por lo tanto, diferentes nacionalidades. Pardo Bazán y Campión compartieron trabajo periodístico y editorial en *La España Moderna,* donde ella se encargaba de reseñar la literatura gallega y él la vasca, con Joan Sardà para la catalana, José M. Quadrado la mallorquina y Teodoro Llorente la valenciana (Sotelo Vázquez 2014, 479). Pardo Bazán situaba ideológicamente a Campión en el fuerismo vasco-navarro, lo cual era sin duda cierto en los años 80 y 90, pero no daba cuenta del componente regeneracionista del autor vasco, o tal vez identificaba fuerismo con regeneracionismo en el ámbito específico de las Provincias Vascongadas. Sin embargo, al contar con su artículo para *La España de ayer y la de hoy* reflejaba claramente que conocía de primera mano esa vertiente de Campión. En palabras de doña Emilia, Campión forma parte de lo que describe como «una exigua minoría, llena de celo, que, arrostrando la general indiferencia, aspira a despertar las energías españolas, exponiendo sin temor la extensión del daño, y de reemplazar el ideal legendista por el ideal de la renovación, del trabajo, del esfuerzo» (Pardo Bazán 1899, 89). Y lo que nos interesa en ese artículo de Campión es, precisamente, la aparición –iba a decir súbita e imprevista– de don Quijote, cosa que también sucede en la conferencia de Pardo Bazán. Es su caso, el de ella, don Quijote se presenta en

dos ocasiones: la primera es para explicar la formación de partidas y de ellas los nuevos fáciles ejércitos que proliferaron en la España decimonónica y en alguna medida explican la proliferación pronunciamentista; la segunda se relaciona con Isaac Peral, científico y descubridor, de quien escribe: «Parecióme tan sincero como don Quijote a punto de cabalgar en Clavileño, con el cual gráficamente ha sido comparado el famoso submarino» (Pardo Bazán 1899, 77). Campión, sin embargo, lo convoca en otro momento de su argumento. En efecto, el artículo del autor navarro sale en defensa no tanto de la novelista Pardo Bazán como del mensaje que vehicula su conferencia en París. Como todo aquel que desea la regeneración del país, lo primero es establecer un diagnóstico claro y basado en la realidad y la verdad, y Pardo Bazán es un agente fidedigno y veraz en esa labor. Para los tradicionalistas, el pasado es palabra y mito al que no pueden renunciar, pero en ese pasado se encuentran también las semillas morbosas y degenerativas del tiempo que siguió y que llegó hasta el presente. Por esa razón Campión repasa algunos aspectos del pasado que han marcado la realidad nacional de su hoy, y el punto de partida es muy simple: «la denominada *leyenda de oro* ha muerto» (Campión 1899, 17), y matiza: «por lo menos en lo que toca al prestigio militar, ha muerto» (25), porque los *hechos* son «los destructores de la leyenda, que no la Sra. Pardo Bazán» (25). Y de la guerra de la Independencia solo puede decirse que «intercaló páginas de epopeya en el triste relato de la continua decadencia española» (20).

El verdadero desafío se presenta cuando se busca el ideal en el pasado, en el entusiasmo por lo pasado, «uno de los afectos más nobles y reconfortantes que yo conozco», dice Campión (1899, 22), cerrando los ojos ante la evidencia de «que lo pasado ha muerto» (1899, 22). El problema entonces es el idealismo en la política. Un elemento ideal que «no ha de sacarse del cerebro de un alucinado» (1899, 22), porque lo ideal, dice Campión, «está encima, no enfrente de lo real» (1899, 22), de modo que la política idealista ha de recurrir a medios «positivos, eficaces, adecuados al fin» (1899, 22). Y es ahí donde aparece don Quijote, pues si no se usan esos medios razonables y eficaces, entonces «se imita a D. Quijote» (1899, 22). Escribe Javier Blasco que «El don Quijote de Unamuno no se halla muy lejos del personaje "alucinado" que critica duramente Arturo Campión en "La regeneración y la verdad"» (2004, 69n), porque en ambos la figura cervantina está cobijada en los vahos del ensueño y la alucinación. Desde la óptica de Campión, el caballero de La Mancha mostraba ideales purísimos que al actuar no se ajustaban a la realidad –desajuste entre la idea y el objeto– y, como consecuencia, los medios de que se dotaba resultaban completamente inútiles –no armas ofensivas y defensivas efectivas, sino bacías de barbero y celadas de

cartón–. Don Quijote aparece, pues, a los ojos de Campión como el símbolo o la representación perfecta del idealismo equivocado, desencaminado, impotente. Y eso es lo que afirma explícitamente: «D. Quijote incurría en los pecados del falso idealismo: erróneo concepto de la realidad e inadecuación de los medios. ¡Ah Cervantes, escritor eterno, siempre *contemporáneo* en España!» (1899, 22). La política idealista del «alucinado» cerebro –tal vez del personaje cervantino, pero también de ciertos políticos del día– conduce a la miopía o incluso a la ceguera ante la realidad que la guerra con Estados Unidos ha puesto de manifiesto en toda su crudeza. Pero, además, no se proponen ni implementan los medios adecuados para avanzar en la regeneración del país. He ahí la absoluta contemporaneidad de Cervantes en su obra maestra, porque todavía nos ofrece claves de razón práctica para instalarnos en la política nacional.

Y, sin embargo, ante el Desastre, se impone oír la lección de los hechos. Por el contrario, «háblase de reconstituir nuestro poderío (?) militar y naval, de concertar alianzas...» (Campión 1899, 29). Y regresa la literatura: «Pobre don Quijote, te veo cerca de Clavileño. Ya no te satisfaces con hollar la árida estepa sobre el ético Rocinante, ¡aspiras a cruzar el elemento propio de tus sueños: el aire! No los rayos del sol ni las centellas de la nube, sino la más prosaica pirotécnica dará contigo en tierra» (1899, 29). Se impone el juicio. «Miren y vean los dormidos en la cueva de Montesinos. La misión internacional de España ha concluido por mucho tiempo» (1899, 29). ¿Quiénes son *los dormidos* en la cueva de Montesinos? En el episodio de la cueva el único que duerme, y lo sabemos, es don Quijote, que sueña, alucina, inventa uno de los relatos más apasionantes de la novela. Los dormidos, los don Quijotes que además creen estar despiertos, deben contemplar la realidad, que no es otra sino que el imperio se ha acabado, su hundimiento es definitivo. Porque solo a partir de ahí se podrá acometer la regeneración nacional. Y esa regeneración se formula cuantitativamente y, sobre todo, en términos de objetivos de gobierno o tal vez en imagen utópica:

> Cuando [España] cuente cuarenta millones de habitantes, industria y agricultura que cubran sus necesidades, hacienda floreciente, administración honrada y capaz, costumbres morales inspiradas por la religión católica, entonces será España grande y poderosa, se buscará su alianza y habrá otras naciones moribundas cuyos despojos podrá dignamente heredar. Tener y saber equivale a poder (Campión 1899, 30).

Así, cada uno de esos dos significados representantes del nacionalismo vasco utiliza el *Quijote* –antes del tricentenario– de manera muy diferente y, sobre todo, con objetivos opuestos. Arana querrá instruir a los jóvenes *jeltzales* en la

preparación para el enfrentamiento con Maketania y el sacrificio individual y colectivo, es decir, la posibilidad de ofrecer la vida por el cumplimiento del deber y la causa, mientras que Campión se sitúa dentro de España y expone criterios que puedan ayudar a la recuperación postraumática de la nación, e incluso proyectar un futuro neocolonial con las migajas de los imperios del momento. Y si Arana había sabido encontrar en el *Quijote* una cierta inspiración para su propia labor mesiánica, apostólica y combativa, la posición de la obra de Cervantes en el imaginario nacionalista seguramente quedaría mucho mejor representada por uno de sus seguidores, un aranista convencido, Luis Eleizalde (1878-1923), quien escribiría en sus «Nuevas apuntaciones acerca de las conjugaciones simples» (*Euzkadi* 2, 1902): «A bien que se sentirían molestados si se les supusiera ignorantes de que ha existido un Cervantes y que ese tal ha compuesto un *Quijote*; pues cierto es que para el euskera vale más un Arana-Goiri que cien Cervantes, y valen más las *Lecciones de ortografía* que diez mil *Quijotes*» (Iztueta Armendariz 2003, 860), una lógica lingüística y política que se reencarna en el Ayuntamiento de Lejona, que el 29 de julio de 1979 decidió renombrar la plaza Miguel de Cervantes por el del poeta Nikolas Ormaetxea, Orixe. Encontramos aquí una afirmación verdaderamente fuerte sobre el papel de Arana en la cultura euskara en contraposición y enfrentamiento directo con la española. Porque lo que hace Eleizalde –de manera mecánica y repetitiva– es simbolizar la segunda en el *Quijote,* en tanto que nadie ni nada puede simbolizar mejor la primera que Arana, y curiosamente no en su primera obra o en sus artículos periodísticos, en sus reivindicaciones abiertas de la nación y la independencia, sino en su función como «fundador» profético de la ortografía del euskara. Vimos en el capítulo anterior cómo Murguía no parecía tener dudas de que entre Camoens y Cervantes podría haber un intercambio aceptable, muy aceptable, para la lengua y cultura gallegas, pero en la lengua euskara no parece haber ningún candidato a modelo mejor que Arana, lo que nos habla del desigual desarrollo cultural de las diferentes nacionalidades históricas. Por eso es consecuente, y podríamos sugerir que incluso perfectamente previsible, que no aparezca ninguna figura nacionalista en la celebración del tercer centenario. Esa conmemoración quedaría en manos de círculos letrados de corte «españolista».

LA ACADEMIA CERVÁNTICA Y EL TRICENTENARIO

Julián Apráiz y Fermín Herrán –republicanos moderados ambos, y por tanto anticarlistas y fueristas (Martínez Fuentes 2005, 426), españolistas confesos–, fueron los animadores intelectuales de la Academia Cervántica Española de Vitoria, inaugurada el 26 de enero de 1873, tiempo de la tercera guerra carlista, y sobre la que nos detendremos, guiados en gran medida por los trabajos de Gorka Martínez Fuentes y Arianna Fiore. La Academia Cervántica, inspirada por Fermín Herrán –quien ya en sus tiempos de estudiante en Valladolid había querido crear un Ateneo literario en torno a Cervantes, albergado en la que hubiera sido su casa– y con el Dr. Thebussem [Embuste = Mariano Pardo Figueroa] como presidente honorario perpetuo, «cumplía las características de unas asociaciones culturales creadas por y para unas clases acomodadas y, por tanto, impermeables a las capas sociales más bajas» (Martínez Fuentes 2005, 426), y llegó a la existencia en los tiempos fastos de la Primera República. Martínez Fuentes señala dos momentos en la vida de la Academia Cervántica separados por la carlistada o tercera guerra carlista (1872-1876), siendo la abolición de los fueros el 21 de julio 1876 el momento bisagra (Martínez Fuentes 2005, 430). La primera fase, marcada por los enfrentamientos militares, permitió a la Academia convertirse en un remanso de paz al que no penetraban las rivalidades políticas y que se dedicó a escenificar sus veladas conmemorativas del 23 de abril, «cuyo esquema incluía, básicamente, la lectura de un discurso o elogio fúnebre dedicado a la figura de [Cervantes], la recitación de un capítulo del *Quijote* y la puesta en conocimiento público de discursos y composiciones poéticas de los académicos» (Martínez Fuentes 2005, 430). En la segunda fase, sin embargo, aunque se pretende mantener un espíritu conciliador y cordial en el que las diferencias se saldaban en diálogo y conversación, los efectos de la abolición de los fueros, con lo que las provincias vascas «quedaron obligadas a contribuir, con hombres y dinero, al desarrollo del Estado español pero dispusieron de una autonomía fiscal y administrativa» (Martínez Fuentes 2005, 435), penetró en la sala de reuniones y ocupó un espacio de mayor significación, alterando, como bien puede imaginarse, la dinámica conversacional y relacional de los miembros.

Tanto Carmen Menéndez Onrubia en su estudio sobre Fermín Herrán como Martínez Fuentes destacan durante esta época la sesión literaria del 23 de abril de 1878 como una de las más importantes y fructíferas. Las causas de ello las presenta Martínez Fuentes así:

> En primer lugar, el número de asistentes al evento fue mayor al celebrarse en el teatro, lo que permitió que acudiesen personas de todas las clases sociales; se dispuso de orquesta de música para amenizar la velada, y finalmente Julián de

> Apráiz presentó su discurso «Cervantes vascófilo» que, años después, se convirtió en libro constituyendo una de sus obras más importantes y una defensa del foralismo vasco a través de la literatura (2005, 435-436).

Al parecer, no hay información fidedigna de las reuniones académicas entre 1881 y 1888. Ese es, pues, el marco en que se sitúa *Cervantes vascófilo* en su edición de 1881, reeditado en 1895 y 1899. Por otra parte, en 1888 tuvo lugar una solemne velada en la que participaron los miembros de la Academia y los del Ateneo, además de otros cuerpos vitorianos de la cultura. Las actividades de la Academia disminuyeron y la marcha de Fermín Herrán a Bilbao, consolidada en 1890, parece ser que fue la puntilla para aquellas. Sin embargo, Apráiz aseguró que cada año hubiera un homenaje a Cervantes en las veladas que desde 1889 organizaba el Ateneo incrementando progresivamente el peso de la parte musical y teatral, y preparó y leyó sus discursos cada año al menos hasta 1897 sobre temas tan variados como el eufemismo y el *Quijote* o las semejanzas entre *La señora Cornelia* y *Quien da luego, da dos veces,* de Tirso.

No se puede, por tanto, hablar de Cervantes y el cervantismo en Euskadi, al menos de una manera sistemática y continuada, sin detenerse en Julián Apráiz Sáenz del Burgo (1848-1910), autor entre otras obras, como ya hemos mencionado, de un famoso *Cervantes vascófilo, o sea Cervantes vindicado de su supuesto antivizcainismo* (1881, 1895, 1899), que recogía y desarrollaba dos conferencias leídas en la Academia Cervántica Española (Ibisate 2007) y publicadas en la *Revista de las Provincias Eúskaras* (1878, 1880). En esta obra, con varias reediciones, me parece necesario llamar la atención sobre un rasgo que la vincula algo indirectamente con el ángulo central de nuestro estudio. Se trata del énfasis que pone Apráiz, en su argumentario contra Aureliano Fernández Guerra y otros cervantistas anteriores –Pellicer, Clemencín–, en la marca política con que lo señala y que se resume en la palabra *antifuerista*. Eso nos lleva de nuevo al papel que los fueros desempeñan, por un lado, en la política española y, por el otro, en la articulación del nacionalismo vasco. Y, sin la menor duda, en la personalidad política de Apráiz. Porque lo primero que uno puede preguntarse es: ¿qué significado tiene para él el adjetivo *antifuerista*? Inmediatamente se puede responder a la perogrullesca manera: alguien que está en contra de los fueros; y suponemos que, siendo vasco, se referirá a los fueros vascos, luego en consecuencia y por extensión, alguien que está contra los vascos. El 25 de marzo de 1879 *El Correo Militar* de Madrid afirmaba en uno de sus artículos: «Las provincias vasco-navarras, ¿son o no españolas? En el primer caso no deben repugnar el ser regidas por las mismas leyes que las demás, no deben insistir

en la conservación de privilegios siempre odiosos. En el segundo, si prefieren ser antes vascas que españolas, queden enhorabuena con sus fueros, pero formen estado aparte» (Monreal Zía 2013, 52), palabras que reflejan sin ambages el ambiente antifuerista que dominaba en los círculos centralistas, militares y también españolistas, un ambiente que, en algunas circunstancias, se deslizaría como naturalmente en antivasco.

No obstante, lo que sí sabemos es que Fernández Guerra dedicó su discurso de celebración del aniversario de fundación en la Real Academia Española al *Fuero de Avilés*, y no para reforzar con su opinión la de otros historiadores que habían sostenido la antigüedad del texto, fechado hacia 1155, y como consecuencia reforzar la legitimidad del fuero y los fueros, sino justamente para cuestionarla, para demostrar que no es un documento genuino sino falsificado, que su lenguaje no es original, sino que «se le dio rudamente apariencias de antiguo, que la ficción es verosímil se hiciese imperando el Rey Sabio, y que por ello este diploma no se puede considerar monumento lingüístico ni aun con relación al tiempo en que fue contrahecho» (Fernández Guerra 1865, 11). Dejemos de lado el hecho de que su rigurosa crítica diplomática le llevara a conclusiones que muchos años después han sido desmontadas, acreditándose así la originalidad y antigüedad del susodicho fuero (Calleja Puerta 2009-2010). Lo importante es que en su argumentación, Fernández Guerra parece actuar en contra del fuero de Avilés –en el Principado de Asturias, no se olvide–, y en esa superficial impresión podría haber encontrado Apráiz razones para llamarlo antifuerista. Sin embargo, hay más señales que nos conducen por el mismo camino.

Martínez Fuentes afirma que el libro de Apráiz constituye «una defensa del foralismo vasco a través de la literatura» (2005, 436), opinión que comparte Isabel Muguruza en su ponencia de 2016. ¿Tal vez, como señala Fiore (2016b, 138), por la reivindicación de un intenso orgullo étnico presente en *Cervantes vascófilo,* aumentada por la restitución de la dignidad al pueblo vasco al haber sido privado de sus fueros? El énfasis de Apráiz al reivindicar la vascofilia de Cervantes no se limita, obviamente, a la lengua euskera o a algunos personajes de apellidos vascos –su estudio sobre los Isunza exploró en archivos la historia de unas relaciones reales entre Cervantes y este rico vasco–, sino que parece sobreentenderse que se extiende al estatuto particular (y privilegiado) de las Vascongadas en el contexto de la España cervantina. Al defender, admirar y respetar a los vascos –esa es o parece ser la deducción de Apráiz– Cervantes no puede estar solamente hablando de unos individuos concretos que nacieron en esas provincias, sino que debe hablar de la comunidad vasca y, por lo tanto, de su estatuto particular que se simboliza en

los fueros vascos. Por eso Fiore afirma que «Cervantes non sarebbe stato quindi un difensore del sistema centralistico monarchico» (Fiore 2016b, 140), opinión difícil de sustanciar plausiblemente si se analiza la posición de Cervantes en su vida y tiempo, tema controvertido entre los numerosos escritos en tiempos del tricentenario, como hemos visto.

Apráiz, sin embargo, es mucho más explícito. En la «Dedicatoria» al marqués de Urquijo de la edición de 1895 de *Cervantes vascófilo*, Apráiz aclara el sentido de la acusación de antivizcainismo: «la absurda especie de que [...] Cervantes miraba con malos ojos, no solo nuestras libertades y franquezas, sino hasta nuestro carácter, costumbres e idioma privativo» (1895, 5-6). Nuestras *libertades y franquezas* alude sin duda a los fueros –*franqueza*: «libertad, exención»–, idea que se expande hasta incluir el carácter, las costumbres y la lengua, campos en los que la demostración de la vascofilia cervantina resultaba más fácilmente demostrable. En la «Advertencia» Apráiz se inviste de una personalidad autorizada para amonestar a los españoles cambiando el enfoque y pasando de lo puramente literario a lo explícitamente político:

> Mientras nosotros disfrutábamos de *franquicias y libertades* por vosotros nunca alcanzadas, ni aun apenas soñadas, norabuena que dejásemos pasar que entre vuestros desahoguillos antifueristas echaseis mano de vez en cuando del criticismo cervántico [...] Séanos, pues, lícito ahora, ya que por de pronto nos habéis privado de *nuestro modo de ser especial*, y como insignificante compensación, sacudirnos esa mosca de encima (1895, 12-13; cursiva mía).

Desde luego, la formulación política fuerista no se puede articular con mayor ni mejor precisión, lo mismo que en su «Epístola cervántica», de 1884, afirma y reafirma su apoyo a la unidad vasco-navarra (Apráiz 1884, 363). Sin embargo, como en ningún momento Apráiz –ni su amigo Herrán– se manifiestan como regionalistas/nacionalistas pero tampoco centralistas, en su reivindicación de los fueros hay que ver la manifestación estético-literaria e histórica de una posición política que Muguruza definía muy bien como liberal, vasca, anticentralista y republicana. Claro que para darle cuerpo y espesor a su argumentación, Apráiz revisa las opiniones de eminentes cervantistas, pasados y coetáneos, en las que se sostenía la enemistad de Cervantes hacia los vascos, animosidad que Apráiz interpreta, en la pluma de tales cervantistas, como una actitud política de oposición y rechazo de los fueros de los que gozaban las provincias vizcaínas y, por tanto, de antivascos.

EL CENTENARIO, ¿HUELLAS, SEÑALES?

Las directrices políticas emanadas del gobierno conservador para la celebración del tercer centenario de la publicación del *Quijote,* enviadas por el ministro de Instrucción Pública (Guereña 2008) y que comentamos en el capítulo anterior, fueron las mismas para todas las regiones y provincias españolas: telegrama del ministro al gobernador civil, convocatoria del gobernador dirigida a los alcaldes, constitución de juntas o comisiones para la organización del festejo e implicación de los componentes más destacados de la sociedad civil. Evidentemente, Euskadi también participó en la conmemoración, aunque probablemente, por las razones de lo que hemos visto con anterioridad, con menos lucimiento y vistosidad que en otros lugares de la península.

En la *Crónica del centenario de «Don Quijote»*, publicada en 1905, Alejandro Sawa y Pablo Becerra recogen, ordenan y narrativizan toda una serie de eventos en las provincias de Euskadi. La Academia Cervántica de Vitoria participó activamente en la conmemoración del tercer centenario, pues como institución cultural formó parte de la comisión convocada por el gobernador civil. Es más, se organizó una subcomisión para que presentara un plan de festejos, la cual eligió a Julián Apráiz para que redactara un posible programa cuyo objetivo era conseguir la máxima implicación de la sociedad civil y política. En la ciudad de Vitoria tuvo lugar una solemne función religiosa en la que el magistral de la catedral, Calixto García, pronunció una plática sobre Cervantes, a la que siguió en el Instituto General y Técnico una velada literaria en la que leyó un discurso el famoso cervantista vasco Julián Apráiz hablando sobre el origen de la celebración de los centenarios, lectura del capítulo I del *Quijote*, tras la cual Eulogio Serdán, catedrático de Psicología, disertó sobre si Cervantes fue un verdadero filósofo, terminando la jornada con el reparto de premios y el discurso del gobernador civil. Como celebración cultural y comunitaria, el día 8 de mayo también se puso la primera piedra de varios edificios que, financiados por el Ayuntamiento de Vitoria, deberían convertirse en grupos escolares que ayudarán a la educación e instrucción de los jóvenes. El Ateneo Científico, Literario y Artístico de la misma ciudad (Ateneo 1907) organizó dos fiestas, la una en el Teatro Principal, donde se representaron algunas piezas teatrales –sin más detalles– y el director del Instituto, Julián Apráiz, habló sobre Cervantes y América. La otra tuvo lugar en el mismo escenario, y en ella se dio cuenta del resultado del certamen literario que había organizado el Ateneo, terminando con otro discurso del gobernador civil. Un detalle iluminador del ambiente político e institucional de la organización lo proporciona la *Memoria del Ateneo,* donde se menciona que el político Eduardo Dato, hijo adoptivo de Vitoria y en esos momentos miembro de la Junta

organizadora de las fiestas del tricentenario en Madrid, le ofreció al gobernador civil, no al Ateneo, «un cuadrito pintado por su hija Isabel, para que él lo ofreciera a la Junta del Centenario como premio para uno de los temas» (33), cuadrito que el autor de la *Memoria* califica como «verdadera obra de arte» (33), que se destinó a constituir el premio de honor del dicho certamen.

Y ahí no se acabó todo, puesto que en el Colegio Preparatorio de Primera y Segunda Enseñanza se ejecutó una hermosa fiesta en la que hubo sinfonía a cargo de un joven músico, conferencias de alumnos sobre los personajes del *Quijote,* una comedia en un acto de título *Barro y cristal,* de César Gginacoi, y «la preciosa ópera infantil» *El rey y los pastores* con gran satisfacción del público asistente. El día 9 por la tarde, después de una velada organizada en el Colegio de Santa María, llegó el turno «a la tan deseada sesión de Cinematógrafo en la plaza de la Virgen Blanca», según dice la *Memoria* del Ateneo (1907, 43). Se exhibieron «películas de verdadero mérito, concluyendo con unas variadas y de color con los episodios más importantes del *Quijote de la Mancha*» (Ateneo 1907, 43), terminando la celebración a las doce de la noche. No sabemos exactamente qué películas se pudieron visionar, pero Ferdinad Zecca había llevado a cabo en 1902 una nueva adaptación en *Les aventures de Don Quichotte de La Manche* que circuló internacionalmente, y más tarde Narciso Cuyás, que creó junto a Fructuoso Gelabert la productora Films Barcelona, también ofrecería sus versiones cervantinas con *El curioso impertinente,* de 1908, y *Don Quijote,* del mismo año.

En San Sebastián, en la provincia de Guipúzcoa, las escuelas públicas celebraron una fiesta literaria en honor de Cervantes el día 8 de mayo, en la que el profesor de turno, José María Vicente y López, entregó el discurso inaugural, hubo una comedia titulada *Sancho Panza,* se leyó una poesía de un tal Vallés, se representó seguidamente una comedia infantil con el título *Contra soberbia, humildad*, hubo un cuadro del *Quijote* titulado *El titiritero,* representación del «juguete infantil» titulado *El ahorro* y, por último, himno final a Cervantes. En el Teatro Circo, sito en la calle Adamar y destruido por un incendio en 1913, tuvo lugar otra función de gala en la que hubo una preciosa zarzuela, se representó un diálogo de los Álvarez Quintero, le siguió *El loco de la buhardilla,* se leyeron poesías ante el busto de Cervantes y se estrenó el himno «¡Gloria a Cervantes!», original de Vicente Ferraz con música de Prudencio Muñoz, entonado por todos los participantes en la fiesta, que tal vez lo habían ensayado con anterioridad. También el Instituto General y Técnico de San Sebastián organizó su velada literaria, en la que la banda del regimiento de Sicilia dio su toque de música, hubo discursos,

el primero, de Vicente Ferraz sobre el socorrido tema de Cervantes y el *Quijote,* lecturas de poesías, de sainetes, de un capítulo del *Quijote,* más banda militar, sigue la lectura de poemas, ahora sonetos, lectura de un ejercicio literario ejecutado por un alumno y, por último, distribución de premios y ejecución musical. También la Escuela Normal de Maestras de la ciudad (Navas Ocaña 2020, 94) organizó su velada literaria «a la que asistió distinguidísima concurrencia» para escuchar cancioncillas, discursos, lecturas de verso y prosa cervantinos, y el mismo plan para la segunda parte, que concluyó con el discurso del profesor Germán Moneo sobre las relaciones entre el *Quijote* y la pedagogía, asunto al que había dedicado su discurso en el Ateneo de El Ferrol Federico Landrove Moiño. Nadie hubiera imaginado un mejor contexto para colocar la primera piedra del edificio-escuela regalado a la ciudad por el ilustre filántropo D. Pedro de Viteri y Arana, a quien el claustro del Instituto de Guipúzcoa dedicaría la impresión del discurso de Ferraz publicado el mismo año en la Librería de Federico Ferreiros, de San Sebastián.

Un excurso sobre el discurso de Vicente Ferraz, que se publicó sin título en 1905 y que se reprodujo igualmente en la *Crónica* de Sawa y Becerra. Vicente Ferraz y Turmo (1867-1932) nació en Benasque (Huesca) y murió en San Sebastián, de una familia infanzona, estudió y se doctoró en Filosofía y Letras y en Derecho por la Universidad Central de Madrid. Sacó plaza de catedrático numerario de Instituto y fue destinado a San Sebastián, donde permaneció hasta su jubilación. Estos datos son útiles para comprender que su discurso, en un lenguaje de aleteos poéticos, no presenta ningún detalle que lo pueda relacionar con el tema que nos interesa y ocupa en este libro, aunque es probable que hubiera adquirido un sentimiento de adopción muy donostiarra. Lo cierto es que en su discurso Ferraz habla de la originalidad absoluta de Cervantes, de una obra escrita no para un país u otro, sino para la humanidad, sin límites nacionales o temporales, subraya la vitalidad de las creaciones originales, que reflejan vívidamente la experiencia de la realidad que tienen los seres humanos normales, el realismo que mezcla fantasía y vida cotidiana pero que define como un «constante aquilatamiento estético de lo pequeño [...] un realismo sano y robusto no para ser leído por viciosos y cortesanas» (Ferraz 1905, 7), la imaginación reproductora, la mezcla de lo real y lo ideal, y sobre todo la intensa asimilación que Cervantes había hecho del espíritu nacional –obviamente, español–, lo cual le permite una creatividad imaginaria y lingüística absolutamente excepcionales, hecha de contacto con la vida real y una fantasía de genio. En reacción a la asociación etnotípica entre españoles y quijotes, escribe Ferraz: «A los españoles nos llaman quijotes: ¡es demasiado elogio!» (Ferraz 1905, 10), y lo es porque en sus caídas España no encontró apoyo

alguno, en tanto don Quijote siempre tuvo en Sancho quien le ayudase a levantar. Asimismo, cuestiona Ferraz la idea fabricada por Mayans de la absoluta pobreza de Cervantes y su marginación absoluta en la corte de Felipe III, pues «el público del siglo XVII no despreció a Cervantes; Cervantes tuvo su mecenas y era mirado con respeto por todos» (12).

En la provincia de Vizcaya, y sobre todo en su centro Bilbao, la comisión encargada de la celebración, que incluía representación del Instituto General y Técnico y de los colegios incorporados, decidió otorgar seis premios y convocar un certamen literario, además de conceder seis títulos de bachiller gratuitos para los estudiantes que tuvieran mayor número de matrículas de honor. En el Teatro de los Campos Elíseos hubo función de gala en cuya primera parte se ofreció por orden una sinfonía, un juguete cómico, lectura de un trozo del *Quijote,* de un soneto premiado, himno a Cervantes cantado por sesenta voces con acompañamiento de orquesta dirigida por el compositor y distribución de los premios convocados por la comisión, con un intermedio musical amenizado por la banda del regimiento de Garellano entre farolas eléctricas y fuegos artificiales; la segunda parte trajo sinfonía, romanza compuesta por el mismo director y una comedia en dos actos de los Álvarez Quintero, *El nido*. Se aprovechó la conmemoración para inaugurar las nuevas escuelas de la Perla, bautizadas con el nombre de Escuelas de Cervantes, pero también se habían inaugurado otras escuelas en Urazurrutia y Castejana, que no se mencionan en la *Crónica.* En el mismo acto se repartieron a los alumnos ejemplares del *Quijote,* se cantó un himno a Cervantes –uno más– y, en nombre del alcalde, un señor Gallina leyó un discurso de sumo interés, porque era obvio que el sustituto no era hombre de letras y sí más bien político poco trepador. La noche del día 10 hubo procesión cívica que abrían cinco reyes de armas vestidos con trajes de la época del *Quijote,* farola eléctrica, banda municipal, carreta de las Cortes de la Muerte, algunos episodios quijotescos, farolas, banda militar del regimiento de Garellano –muy exigido esos días– y cierre con una compañía de ese mismo regimiento y un escuadrón de caballería. Celebraron fiestas también las Escuelas Normales, el Círculo burgalés y otros centros y sociedades.

El *Correo de Guipúzcoa* inserta el 4 de mayo un suelto desde Pamplona recordando que el gobernador civil ha encargado a todos los alcaldes de la provincia que «se les dé el mayor esplendor posible a las fiestas», a lo que el periodista comenta: «La orden es muy plausible, pero desgraciadamente pocos preparativos se hacen, por lo cual puede asegurarse que esa fecha pasará casi desapercibida en la mayoría de los pueblos de Navarra». Y la *Crónica* de Sawa y Becerra recoge con sobriedad

los actos conmemorativos de Pamplona: un día 7 de mayo que se despierta a las seis de la mañana con música de la guarnición y dulzainas del país recorriendo las calles, dejando paso a las diez a la comparsa de gigantes y cabezudos en su forma tradicional, ¿relación con Cervantes y el *Quijote*? ¿Algún Rocinante entre ellos? Al día siguiente, fiesta académica del claustro del Instituto General y Técnico con música de Suppé, discurso de Fernando Romero sobre la significación social y académica del homenaje, juicio sobre los trabajos presentados al certamen, lectura de poesías, discurso del gobernador civil y cierre. A las tres de la tarde, fiesta literaria en la Escuela Normal de Maestras; a las nueve de la noche en el Teatro Gayarre velada artística teatral organizada por las Sociedades de recreo, de nuevo con sinfonía, lectura de poesía, representación de dos entremeses cervantinos, más música y teatro con *El loco de la buhardilla* para terminar con una loa a Cervantes. El día 9 de mayo empezó con inauguración de escuela y reparto de premios a los alumnos de las escuelas municipales. En el Colegio Huarte Hermanos –al parecer prestigioso a nivel local (Antzinako 2009, 4-10)– hubo fiestas cervantinas, como una función religiosa, hermoso discurso apologético del autor del *Quijote;* a la tarde, velada literaria con las alumnas del colegio, discursos de los profesores Juan Pina y Manuel Méndez, y fin de fiesta con dos himnos «briosamente cantados» en homenaje a Cervantes.

El caso de Estella, y sus gigantes y cabezudos, nos lleva de nuevo al comentario del periodista de *El Correo de Guipúzcoa*. En efecto, poco antes la ciudad se había visto en la obligación de renovar sus figuras de charanga y el Ayuntamiento decidió encargárselas, después de una minuciosa exploración del mercado y sus precios, al zaragozano Bartolomé Domingo, que parecía cobrar trescientas pesetas por el gigante de cuatro metros y cien por cada cabezudo de tamaño grande. Se acordó, tras dimes y diretes, que una pareja de gigantes fueran un par de reyes –en primera instancia, Carlos III el Noble y Catalina de Foix, que no coincidieron ni en el tiempo ni en el lecho, convertidos tras serias deliberaciones en Juan II de Aragón y Blanca de Navarra–, y como era el año del tricentenario del *Quijote,* pues la Corporación decidió pedir una segunda pareja de Don Quijote y Dulcinea, con la que el artista tenía experiencia porque parece que ya le había hecho una pareja así al Ayuntamiento de Zaragoza. Pero como Don Quijote debe llevar rodela, lanza y armadura, el precio de su figura pasa de trescientas a quinientas pesetas. El Ayuntamiento de Estella responde que no puede pagar esa cantidad, «por lo que si hay que suprimir a Don Quijote, se suprime, y si hay que reducir más gastos deben ser a costa de la calidad del vestuario» (Hermoso de Mendoza), de modo que se decide sustituir a la pareja literaria por una de reyes moros. Y si te he visto, Don Quijote, no me acuerdo.

El Nervión, periódico de Bilbao de orientación conservadora aunque independiente, que había sido fundado en 1891 por Sabino de Goicoechea Echevarría, arquitecto con veleidades literarias, decidió ofrecer un número extraordinario para conmemorar el tercer centenario del *Quijote.* Dicho número se publicaría el domingo 7 de mayo, y la plantilla de colaboraciones y materiales incluidos es ecléctica y nada comprometida a nivel político. Así, se reproducen numerosos grabados y litografías, entre ellos la partida de bautismo de Cervantes, portadas de primeras ediciones, foto de la comisión que organizó los festejos en Bilbao, retrato del entonces conde de Lemos (que además era duque de Berwick y de Alba), foto de Julián Apráiz o de la casa de los Haedo de Carranza, probablemente por Diego de Haedo y su discutida autoría de la *Topografía e historia general de Argel* (1612). En cuanto a los textos, los había de J. J. de Lecanda, Heinrich Heine, Julián de Apráiz, Eduardo Benot, Carmelo de Echegaray, J. García y Galdácano, Enrique Pérez Escrich, Iván Turguenev, Federico Rahola, fragmentos de Cervantes, poemas y detalles. El precio del número eran quince céntimos, los compradores recibirían gratis una hoja de la tirada ordinaria y el lunes se repartirá a los suscriptores una edición especial para *El Nervión* del *Quijote* realizada por la Editorial Sopena de Barcelona.

Julián Apráiz también puso su grano de arena en la celebración del tercer centenario. Además de su participación directa, personal e institucional, en los festejos de Vitoria, hizo publicar un *Homenaje vasco tributado a Cervantes en el III centenario de la aparición del* Quijote, aunque en el interior se califica de *Modesto tributo euskaro rendido a Cervantes,* publicado en Vitoria, Imprenta de Domingo Sar, en marzo de 1905. Ese pequeño volumen contiene una «Introducción» del propio Apráiz, el «Prólogo del *Quijote* en dialecto labortano, por el capitán Duvoisin, corregido por mister Dodgson», más la traducción de los tres primeros capítulos del *Quijote* con la intervención de las mismas personas; «Segunda parte del *Quijote,* principio del capítulo XLII, por don Pablo Zamarripa, en guipuzcoano y vizcaíno mezclados», «Conclusión del cap. XLII o primeros consejos de D. Quijote a Sancho, en dialecto guipuzcoano, por el M. I. Sr. D. Mateo Múgica», «Principio del cap. XLIII en dialecto vizcaíno, por D. Evaristo Bustinza», «Fin del cap. XLIII, en dialecto alavés, por don Serafín Ascasubi», «Principio del cap. XLII en labortano», «Principio del cap. XLII en labortano», «Cincuenta refranes en vascuence y castellano, por D. Pablo Zamarripa», «Observaciones» y «Epílogo» para un total de 88 páginas. En su «Introducción» Apráiz expone el proceso que le ha llevado desde tiempo atrás –al menos desde 1901– a proponer un homenaje a Cervantes, y el «más delicado tributo» que se le ocurrió fue ofrecer *La señora Cornelia* traducida al vascuence, porque se trata de una novela ejemplar cervantina

particularmente vascófila, «la novelita en que el incomparable prosista castellano echó el resto de su cariño y respeto a los bascongados» (Apráiz 1884, 300), así como las dificultades y obstáculos que ese proyecto encontró en su camino. Desde un plan inicial, mucho más ambicioso que la publicación de 1905, hasta lo que las circunstancias le permitieron entregar al público, su narración nos pasa por el fallecimiento de algunos, la falta de apoyo financiero de la Diputación de Álava y el Ayuntamiento de Vitoria, las ayudas recibidas –por ejemplo de Francisco López Fabra, desde Barcelona–, el cambio de rumbo, las búsquedas y contactos –con Edward Spencer Dodgson, amigo también de Arturo Campión e intermediario de un borrador de traducción efectuada por el capitán Duvoisin– hasta la concreción final del deseado homenaje.

En «Los bascongados en el tercer centenario de *El Quijote*» Apráiz hacía notar que su proyecto de celebrar «una fiesta solemne y extraordinaria, de carácter secular» (1904, 266) para conmemorar el tercer centenario del *Quijote* era bastante anterior a la propuesta de Mariano de Cavia, del 2 de diciembre de 1903 –de hecho, se remontaba a las solicitudes que envió a la Diputación de Álava y al Ayuntamiento de Vitoria en 1901, como ya hemos dicho, proyecto rechazado un año después, aun reconociendo los méritos de la propuesta, por la previsible falta de presupuesto–, prioridad temporal que Cavia reconoció «con gran generosidad e indulgencia» (Apráiz 1904, 266n). Desde su periferia, Apráiz propone que, además de *secular,* 1905 sería el momento «para celebrar tan hermosísima fiesta de paz, de unión y de confraternidad ibérica» (1904, 267). En realidad, pragmático y resignado, Apráiz expone la reducción y simplificación del proyecto, que se convirtió justamente en lo que hemos visto en el párrafo anterior. Entre la idea y la realidad, como tantos discurseadores del tricentenario habían repetido, había y habría siempre una distancia insalvable, a pesar del *Quijote* y de la habilidad cervantina para negociar las tensiones entre una y otra.

IV. «La mort de *Don Quijote*»: Cataluña y el tricentenario

«La mort de *Don Quijote*» es el título de la entrega que escribe Josep Puig i Cadafalch y se publica en *La Veu de Catalunya,* año VIII, nº 40, el 2 de octubre de 1898. No casualmente, Miguel de Unamuno, intelectual apegado sin duda a los programas centralistas de la nacionalización como hemos visto, había publicado el 26 de junio del mismo año en *Vida Nueva,* de Madrid, un artículo titulado «¡Muera Don Quijote!» –y tampoco casualmente, Josep Aladern, catalanista, republicano federal y anarquista, lo había traducido y reproducido en *Lo Somatent* (Riera 2005, 17, 179n)–. No es casualidad, pero curiosamente no hay ningún diálogo abierto entre ambos, diálogo que sería de sordos si lo hubiera habido, creemos. Aunque también es cierto que el arquitecto catalán va a recuperar una de las ideas que Unamuno repite en el artículo citado –y a la que en pocos años renunciará, e incluso invertirá radicalmente–, idea que comparten varios intelectuales y letrados españoles del momento. Nos referimos al giro a la cordura de Alonso Quijano en el cierre de *Don Quijote,* una cordura que inevitablemente metaforiza la muerte del personaje inventado por Quijano. De ahí que el título del artículo unamuniano no afirme ni instaure como deseo y programa la muerte del personaje, sino que más bien reclama y exige dicha muerte como paso previo para un cambio que podría resumirse en las palabras de Ganivet que cita: tengamos un periodo español, y para ello «pide la acción ideal que "alcanza solo su apogeo cuando se abandona la acción exterior y se concentra dentro del territorio toda la vitalidad nacional"» (1898), o sea, abandono de toda empresa o veleidad colonial y/o imperial, y dedicación intensa a la regeneración nacional. Pero esa contraposición

casual nos permite adentrarnos en el asunto de este capítulo, que es la diversidad de respuestas que encuentra en Cataluña la propuesta de Mariano de Cavia.

Y es particularmente interesante el artículo de Puig i Cadafalch porque se escribe en pleno creciente del Desastre, y comienza con una frase que resume todo un programa cultural y político: «No hi ha com lo *Don Quijote* pera símbol de la rassa que ha portat a Espanya a la actual ruina, ni hi ha lloch ahon l'ánima nacional s'hi vegi millor retratada» (1898, 327). Símbolo de la raza, retrato inmejorable del alma de la nación que la ha llevado a la ruina, palabras que, aunque repetidas en una retórica amplia referida al *Quijote,* usa muy intencionalmente quien se ostenta como un nacionalista catalán radical. Frente a la crisis culminada en la derrota de Santiago de Cuba y Filipinas –momento en el que, en la prensa de la época, «el libro de Cervantes funciona como una especie de fetiche» (Riera 2005, 17)–, Puig i Cadafalch aventura que cualquiera que pretenda profetizar la reacción del pueblo y las decisiones del gobierno, «no te més que obrir lo famòs llibre, que es per la desgraciada Espanya castellana i castellanisada, en lo periode mes ridicol de sa historia lo que los llibres sibilinchs de la antigua Roma» (1898, 327), porque «s'han fet les bestieses del símbol de la rassa, del héroe més propiament nacional» (1898, 327).

No obstante, no es ese el único sentido del artículo, que se presenta como un ataque en toda regla a las posturas regeneracionistas «españolas», encarnadas hasta cierto punto, pero no exclusivamente, en la revista *Vida Nueva*, a la que ya nos hemos referido en el primer capítulo. Y lo interesante es que Puig i Cadafalch escinde a don Quijote en dos entidades diferentes: el real, que «després de passejar pel món ses ximpleries, vensut al fi, recobra son enteniment» y que es «lo momento histórico presente del real "don Quijote"» (1898, 327), y una segunda encarnadura que es «sols imatge i símbol de Cervantes» (1898, 327). Parece sugerir el autor –como otros letrados críticos del régimen de la Restauración y los resultados de la guerra hispano-americana– que el auténtico don Quijote, el real, no es sino la España derrotada por EE.UU. en Cuba, y que es de ese Quijote del que Cervantes representó una imagen que es la que nosotros podemos leer en el famoso libro. No obstante, la relación entre *Don Quijote*, la pérdida de las últimas colonias y los nacionalismos –en particular el euskera y el catalán, aunque también más limitadamente el gallego– ocupa un espacio muy especial en todo este momento cultural y político.

Podríamos decir que, a los ojos de Puig i Cadafalch, la realidad contemporánea no hace más que atestiguar la continuidad de la nación, de la raza y de sus sucesivos infortunios, en la que quiere resumir –con una óptica emparentada o

directamente salida de la leyenda negra– la historia de España. Las desgracias repetidas de la nación española «han tornat a son centre la caterva d'ignorants o de malvats que han llensat lo pays a les mes desastroses aventures» (1898, 327), señalando el *finis Hispaniæ* al igual que indicaron el final de don Quijote.

La cuestión que dirime Puig i Cadafalch se relaciona con la representación simbólica que los regeneracionistas han hecho de la muerte de don Quijote, su cordura y el renacimiento de Alonso Quijano el Bueno. Recordemos que había sido el propio Unamuno quien, respondiendo a Federico Urales –autor de una respuesta, en *El Progreso* de junio y julio de 1898, al artículo de Unamuno, en la que había exclamado: «¡Viva Alonso Quijano el Bueno!»–, proyectaría en la imagen del caballero loco recuperando su cordura la posibilidad de un cambio en la gestión y las cosas públicas de España. Una hipotética regeneración, dice Puig i Cadafalch, o un «plan de renovació» (1898, 327) que, a sus ojos, quiere acometer la *gente nueva* con propósitos de *vida nueva,* que son los mismos antiguos, «la mateixa vida de las *juergas,* la mateixa gent de sanch torera, los fills dels barris baixos i los moros andalusos» (1898, 327), donde sin recato inscribe una percepción racista y xenófoba que, con sus matices, entronca con otras anteriores desde otros lugares de enunciación. Porque el Desastre es el resultado anunciado de la política de una raza. Y así lo expresa sin tapujos: «En aquesta *debacle* s'hi veu la impossibilitat de vida de les rasses fora de son apropiat medi historic» (Puig i Cadafalch 1898, 328), enfoque muy relacionado con las opiniones que ya había vertido lord Salisbury –y que comentamos en el primer capítulo– respecto a las naciones moribundas (De la Torre del Río 1985), aunque para Puig i Cadafalch la posición agónica de la raza española radica en situarse fuera de su apropiado medio histórico, que no es otro que fuera de la modernidad. La conclusión de su acercamiento a la relación entre la raza y el Desastre es que la regeneración de dicha raza es imposible. Y es por esa razón que, al proyectar en la recuperada cordura de don Quijote –que ya no lo es– las ansias regeneracionistas de la nación, Puig i Cadafalch desecha tal programa con el revés de la mano: «Així pensa en la agonía la rassa superior, la rassa de la *meseta central,* que te la missió del govern d'Espanya» (1898, 328), donde la voz *superior* hay que ponerla entre comillas, en el sentido de «la raza que se cree superior, pero que evidentemente no lo es». Porque todo lo que se puede esperar de esa raza y de ese gobierno no es otra cosa que la continuidad de las mismas políticas fallidas a lo largo de decenios e incluso siglos, idea que simboliza él mismo suponiendo que a los catalanes, que son fabricantes e industriales, ricos y pobres, pero que viven todos ellos de su trabajo, se les dirá, o se les repetirá, lo que dijo Cánovas del Castillo: «Yo os invito a que seáis cada día más españoles…» (328).

Carme Riera, en el estudio más completo que se ha hecho sobre el tricentenario en Cataluña, enmarca el momento de la celebración en una fase determinada de la recepción cervantina: la que, según ella, gracias a «las interpretaciones realizadas en el extranjero» (Riera 2005, 11), enlaza las versiones románticas con «el proceso de ideologización de raíz casticista» (2005, 11), es decir, la apropiación del *espíritu cervantino* en el *Quijote* para asociarlo al alma española o, más bien, a una identidad española soñada, y que, no por casualidad, se vincula a los programas nacionalistas conservadores. Y si bien es cierto que para el discurso del poder oligárquico y centralista se podían poner juntas las figuras de Calderón, Cervantes y los místicos o el teatro de la comedia de Lope, porque todos ellos podían convertirse manipuladamente en la condensación de sus intereses de clase, también aparecen con visibilidad notable las lecturas liberales y progresistas de Cervantes, por lo que el panorama político, ideológico y cultural de la recepción cervantina parece algo más complejo y va más allá de un casticismo homogéneo. Porque la ideología casticista –por conservadora– había sido cuestionada y rechazada por ciertos círculos letrados en el proceso mismo de la recepción cervantina. En otras palabras, aunque la mirada que se proyecta en los clásicos divide a unos sectores intelectuales de otros –Riera habla de la gente nueva (Azorín, Maeztu, Baroja) y la gente vieja (Galdós, Valera, Clarín), y en ellos nos hemos detenido ya en el primer capítulo– en último término escritores y escritoras españoles coinciden en mirar al legado cultural –los clásicos– como un archivo imprescindible, no solo para el lenguaje y la creación estética y literaria, sino para la exploración y reflexión sobre el espíritu de la nación, el carácter o el alma nacional, o sea, lo que en concepto muy decimonónico se llama la raza española, tema que hemos discutido también en el capítulo primero, y que nosotros –anacrónicamente– preferimos llamar la identidad nacional. Y en nuestro libro de 2015 ya trazamos la genealogía de la conversión de Cervantes en monumento de la nación, más allá de las inevitables fracturas ideológicas que –extrapolando– suelen dividir a las sociedades en dos grandes bloques, precisamente porque Cervantes –y *Don Quijote* en especial–, por su dialogismo y su polifonía, abre las puertas para la apropiación desde múltiples ángulos y para la manipulación ideológica desde todos los supuestos del abanico político.

RENAIXENÇA, CATALANISMO POLÍTICO Y NACIONALISMO CATALÁN

Y si hemos iniciado este capítulo con Puig i Cadafalch no es por casualidad, sino porque el famoso arquitecto del modernismo catalán fue, además, un notable político y dirigente del nacionalismo conservador que acabaría aglutinándose alrededor de la Lliga Regionalista. Acercarse, pues, al nacionalismo catalán impone revisitar, en primer lugar, el renacimiento cultural catalán localizado por cierta historiografía en la primera mitad del siglo XIX; seguidamente, a Valentí Almirall y a Prat de la Riba, los dos líderes del movimiento nacionalista y los constructores, inventores o fabricadores de sus señas de identidad.

En otros lugares de este libro hemos hablado de los cambios de paradigma cultural y de circunstancias geopolíticas en la Europa occidental de la primera mitad del siglo XIX, marcados sin duda por la expansión del romanticismo –que no nació *ab ovo* en Alemania e Inglaterra, como algunos afirman–, con sus contradicciones, paradojas y ambigüedades, así como por el final de las guerras napoleónicas, el auge de los regímenes conservadores, el progreso del movimiento obrero y las movilizaciones populares, que acompañan el empuje de los sentimientos y actividades nacionalistas.

La *Renaixença* catalana, como ya vimos en el caso del *Rexurdimento* gallego y salvando las distancias, fue una movilización de energías intelectuales y creativas aglutinadas en torno a la lengua y la cultura nacionales que, en Cataluña, produjo una condensación pluriforme que alcanzó una difusión y reforzamiento de la catalanidad por medio, primero, del catalanismo culturalista –elitista y conservador– y, segundo, del catalanismo popular –humorista, urbano y progresista, protagonizado por los *xarons*–, las dos vertientes en que se articuló esa recuperación de una realidad social, idiosincrática y cultural, de la que en último término surgirían o brotarían las formas iniciales del catalanismo político y, en un contexto cambiante y renovado, el nacionalismo. Algunas personas establecieron una vinculación directa y estrecha entre romanticismo y *Renaixença*, pero la identificación entre ambas figuras culturales no puede aceptarse mecánicamente (Sprague 2004, 569-575). Entre otras razones, porque la búsqueda de lo específico de cada nación como base para una política nacionalista no formó parte del programa romántico, aunque algunos individuos que se sintieron parte de ese movimiento sí participaran también en alguna lucha de liberación nacional. Y si el caso de lord Byron en el movimiento de emancipación de Grecia sirve como modelo recurrente para ejemplificar esa asociación, podemos volver a Aribau para comprobar que el uso de la lengua catalana no acompaña un posicionamiento

político catalanista, ni una posición radical y progresista, ni un compromiso militante con el romanticismo, sino todo lo contrario. Jordi Casassas, por su parte, argumenta que la *Renaixença* romántica presentaba rasgos que la diferenciaban del romanticismo castellano por «su inspiración germánica (y, en menor grado, escocesa)» (2006), en tanto en Castilla el romanticismo es «de poco calado y con una clara inspiración francesa» (Cassasas 2006), y siguiendo a Joan Fuster pone de relieve tres elementos que, para él, cobran especial relieve: la acción de los intelectuales, las realizaciones de la burguesía y el intento de diferenciación colectiva frente a la realidad castellana. Joan Ramon Resina asume la interconexión de factores que apuntaba Fuster, pues la *Renaixença* representó la autoafirmación de grupos sociales cuya hegemonía económica recientemente lograda requería una legitimación cultural e histórica (Resina 2008, 470), ya que «the *Renaixença* consolidated the values of Catalonia's economic elite» (470), aunque Resina admite una *Renaixença* «culturalist and largely apolitical» (472), rompiendo así la asociación entre la figura cultural y el movimiento político pero subrayando el carácter resistente contra el sometimiento político que Castilla imponía a Cataluña. De ahí que para Resina la labor de los autores *renaixentistes,* sin ser revolucionaria, formara parte de una empresa de autorreposesión (473), debido a que la política fue delegada a los productores culturales en un gesto simbólico que fue claro y comprendido por las instancias del poder central.

Prat de la Riba, sin embargo, en *La nacionalitat catalana* establecería una causalidad para él evidente entre la *Renaixença* letrada y las referencias y anticipaciones a «una nacionalitat resucitada, és a dir, una futura Catalunya lliure» (1906, 52), mencionando tanto a Josep Coreleu como a Josep Pella i Forgas –*Los fueros de Cataluña*, de 1878 (Jacobson 2002, 335-336)–, o, en nota, a Rubió y Lluch o a Pico y Campamar, mallorquín que se instalaría en la vida política y cultural de Barcelona, participando en Jove Catalunya, *La Renaixensa* y los *Jocs florals*. Y ese enfoque sería el que retendría la historiografía hegemónica de la cultura catalana y no catalana, pero también la del catalanismo y el nacionalismo catalán, e incluso la de los nacionalismos en España. Así, Núñez Seixas afirmaría que la *Renaixença* fue «precursor del movimiento catalanista» (1999, 33), aunque señalando la ausencia en esa acción social y colectiva de la prensa diaria y la novela por entregas, que llegaría en los años ochenta y noventa del siglo XIX, con los nombres de Jacint Verdaguer, Àngel Guimerà o Narcís Oller. Más específicamente, sostiene el historiador que «el movimiento de recuperación cultural precedió en un principio, y después corrió parejo, a la afirmación política y social del catalanismo» (Núñez Seixas 1999, 34), de modo que la *Renaixença* fue «uno de los elementos integradores del catalanismo político» (34). Así, se convirtió en lugar común la idea de que se da una especie

de ecuación mecánica entre recuperación cultural y lingüística, despertar político de la comunidad, articulación de las bases ideológicas de la nación, configuración del o de los programas nacionalistas y surgimiento de las organizaciones políticas que los implementan. Casassas resume bien las insuficiencias de Prat de la Riba: «Visto retrospectivamente, podemos decir que Prat de la Riba quedó preso de las exigencias que se derivaban de su dirección del proyecto político del catalanismo» (2006) y que era esencialmente conservador, político y catalanista. En el otro lado del espectro político, la *Renaixença* se vinculará a la Revolución Francesa y, por tanto, a posiciones liberales y progresistas, en donde se ubican Almirall o Alomar, Coromines o Rovira i Virgili, quien más tarde –antes de 1949, año en que muere– imaginará mítica o legendariamente la *Renaixença «*como un todo ininterrumpido, que transcurre desde los orígenes hasta su propio presente» (Casassas 2006).

La historiografía cultural puso el acento en las manifestaciones de alta cultura que, con sus limitaciones obvias, representaron Bonaventura Carles Aribau y su «Oda a la pàtria» –en realidad una oda al *boss,* el banquero Gaspar de Remisa, que se vería convertida en oda a la patria, un poco *malgré lui,* pues, como dice Riera, su interés por Cataluña «se centró en la defensa del proteccionismo» (2005, 33)–, y los poemas de Rubió i Ors *Lo Gayter de lo Llobregat* –circunstancia que, según Riera, ubica en la recuperación cultural catalana a dos personas interesadas por Cervantes (2005, 34)–. En el mismo o parecido ámbito intelectual hay que situar a Víctor Balaguer, que además de poemas, teatro y periodismo, publicó su *Historia de Cataluña y de la Corona de Aragón,* en cinco volúmenes, entre 1860 y 1863, donde reivindica la realidad particular de Cataluña, pues España «es un compuesto de diversas nacionalidades» (1860, 12), ya que Castilla no es España; además de la dedicatoria «A mi patria», el propio subtítulo confiesa el objetivo de dar a conocer al pueblo «los grandes hechos de sus ascendientes en virtud, patriotismo y armas»; y ese mismo año de 1860 publicó Juan Cortada su *Cataluña y los catalanes,* donde explora la realidad del espacio territorial catalán y se adentra «en la psicología del pueblo catalán en el cual expone las virtudes del catalán que han pasado a ser tópicas: laboriosidad, espíritu económico, buenas costumbres, gravedad, formalidad, franqueza, independencia, etc.» (Fox 1997, 71). Lo que ubica «fuera» a Balaguer y Cortada es el uso del castellano para sus respectivos escritos, apuntando así una fisura en la colectividad letrada –catalanes que escriben en castellano– que se prolongará hasta el presente. A esos nombres hay que añadir la recuperación celebratoria en 1859 de la primera institución catalana y moderna (Resina 2008, 474), los *Jocs florals* impulsados por Rubió i Ors con el apoyo de Milà i Fontanals, figura clave del proceso, y con ese conjunto –unos nombres y una institución– se crearía el icono central de esa figura cultural llamada *Renaixença*.

No obstante, estudios más recientes han puesto el énfasis en las actividades populares y obreras, centradas alrededor del teatro popular, la música coral y la prensa humorística, como las albergadas por el Ateneo Catalán de la Clase Obrera, los coros de La Fraternidad impulsados por Josep Anselm Clavé (Vialette 2009, 16-116) y los carnavales de Barcelona. Lo cierto es que la agitación catalana y en catalán, no tanto en el ambiente elitista y burgués como en el popular y progresista –pues, como dice Pich Mitjana, el catalanismo elitista y culturalista «difícilment podia generar un moviment polític de recuperaciò del autogovern català» (2011, 15)–, creó el caldo de cultivo en el que se manifestaron y organizaron las diversas formas del sentimiento de nación que crecerían y, en el marco del Sexenio Revolucionario y sus secuelas, alimentarían reflexiones y agrupaciones que irían vertebrando el catalanismo político, integrable en el republicanismo federalista, por un lado, y el nacionalismo que llevaría al independentismo, por el otro, abriendo también vías de interpenetración y desplazamientos intelectuales.

Joan-Lluís Marfany (2017) –en una obra fundamental que modifica cronologías y genealogías canonizadas– ha cuestionado la consagración historiográfica de una *Renaixença* paridora del nacionalismo catalán que pasaría por el catalanismo político, desvelando por el contrario la íntima implicación de la burguesía catalana –lo mismo que la vasca– en la construcción del nacionalismo *español,* y no del catalán –o del vasco–, al que solo se sumaría tardíamente y con condiciones, después de haber participado en la mayor castellanización de Cataluña a lo largo del siglo XIX. Y en la misma onda, y siguiendo a Marfany, se sitúa Henry Kamen al afirmar que la *Renaixença* «era, sobre todo, [un movimiento] cultural y no político, y no tenía aspiraciones autonomistas ni separatistas» (2020, 381). Para llegar a esa interpretación se imponían al menos dos revisiones: la primera tiene que ver con una concepción de la *decadencia* de la cultura catalana que habría ocupado tres siglos completos hasta ver brillar la luz del sol en la famosa oda de Aribau –que Almirall entendió como el hecho que «va rompre las lligadures ab que nos tenía agarrotats i subjectes la literatura castellana» (1886, 11)–, visión denigratoria y mitificada de una realidad mucho más rica y viva –basta recordar, entre otras cosas, el impulso cultural asociado a la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona, creada en 1752–, como han demostrado las investigaciones y publicaciones de Albert García Espuche (2009); la segunda se refiere a la presunta asociación de la burguesía en Cataluña –el patriciado barcelonés sobre todo– para impulsar la *Renaixença* con la mirada puesta en un todavía nonato programa nacionalista, una burguesía que, inversamente, tardaría –como mínimo hasta la pérdida de los últimos mercados coloniales tras el Desastre– en separar sus intereses de clase de los de la oligarquía española, inserta como estaba

en la dinámica mercantil, industrial y rural que requería el apoyo del Estado con políticas específicas. Muy en particular es necesario detenerse en la figura de Milá i Fontanals, que participa directamente en la articulación del nacionalismo español –con todos los elementos que lo reforzarían– y también, secundariamente, en la del catalanismo cultural, con la reivindicación de la historia literaria catalana y la recuperación de un cierto patrimonio histórico y ritual como el encarnado en los *Jocs florals*. Romántico y conservador, Milá, desde el desprecio e infravaloración de la lengua catalana, impulsa una institución que va a facilitar «un procés que va dinamitzar de manera decisiva la literatura en llengua catalana i li va obrir les portes de la modernitat» (Sunyer 2015, 99). Institución que, con la iniciativa separada del progresista Víctor Balaguer, acogería complementariamente otras manifestaciones del ser catalán vinculadas a un republicanismo liberal que empujó la creación, por ejemplo, de la prensa satírica y costumbrista con *Un Tros de Paper,* un nuevo espacio de la esfera pública que ampliaría la recepción popular del catalán y su literatura.

Nadie parecería dudar que los escritos de Aribau y Rubió i Ors son manifestaciones en catalán, catalanas, y por lo tanto forman parte de lo que se ha podido llamar catalanismo cultural. Sin embargo, ese catalanismo está consciente y voluntariamente alejado de la política en cuanto no implica una intervención en el ámbito del poder para desarrollar tareas específicas con el fin de alcanzar objetivos que incidieran en la vida colectiva. Y esa distanciación de la esfera política invalida de hecho la vinculación que se ha venido haciendo entre *Renaixença* y catalanismo político –todavía más con el nacionalismo catalán–, porque se trata de dos espacios separados intelectual y prácticamente. Como afirmaba Arnau Mayans (2018), la *Renaixença* no es el inicio del catalanismo ni es el caldo de cultivo o el paso previo necesario en el que se desarrolla el catalanismo político. Otra mirada la proporcionó en su día Eduard Valentí Fiol, que en lugar de catalanismo cultural pareció preferir la idea de un catalanismo ideológico: «Así, el catalanismo se vio mezclado en la vida política, no tanto porque tuviera prisa en plantearse reivindicaciones de este tipo (cosa que no hizo hasta finales de siglo) [...]. Al principio, el catalanismo constituía una ideología en sí mismo» (Valentí Fiol 1973, 82). Y a ese movimiento le esperaba la división provocada por opciones políticas opuestas: el conservadurismo de Torras i Bages (Bordas Prószynski 2017), o, después, Prat de la Riba, y el progresismo republicano y federalista de Valentí Almirall, al margen de su evolución tardía.

Otros estudiosos contemplan la *Renaixença* como un movimiento que «había explicitado (al filo del primer tercio del siglo XIX) su tendencia a la politización, institucionalización y codificación, así como su voluntad clara de representar

una forma de diferenciación respecto del resto de España» (Casassas 2006). Una «tendencia a la politización» no quiere decir una politización del movimiento y sus intervenciones públicas. Porque los pasos hacia la politización ya no los da el movimiento cultural como tal, sino agrupaciones que van a buscar la articulación en tanto organizaciones políticas con la expectativa de una intervención abierta en el campo político. Parece que Magí Sunyer encuentra un cierto punto de equilibrio al describir lo que llama la paradoja inscrita en el concepto mismo de *Renaixença*: «La paradoxa arrenca d'aquí: de textos escrits des de mentalitats clarament espanyolistes com les de Puigblanc i Aribau –i Piferrer, Milà i un llarg etcètera– van sorgir els referents mítics del catalanisme posterior» (Sunyer 2015, 98). En otros términos, Sunyer desvela las entretelas de un relato catalanista/nacionalista construido siguiendo tardía y retrospectivamente unos intereses de clase que todavía necesitarían muchos años para articularse políticamente. Relato que tiene, para el crítico, tres actos, sí: la recuperación de los *Jocs florals,* así como la creación de círculos culturales, progresistas y catalanes; la fundación de la Jove Catalunya con proyectos reformadores y en cuyo ámbito publicará Almirall *Lo catalanisme*; y por último la aparición del modernismo con los nombres propios de Santiago Rusiñol y Joan Maragall.

ALGUNAS CALAS EN EL NACIONALISMO CATALÁN

Tanto los movimientos culturales como las articulaciones políticas que dan forma a discursos ideológicos y sociales tal vez novedosos están imbricados en la realidad de la sociedad y en sus inevitables cambios (Balcells 1992). Esa óptica es la que subyace a las posturas de Jordi Solé Tura, quien en 1967 –en su tesis doctoral publicada en catalán– sostuvo que el nacionalismo catalán era producto de las diferencias estructurales entre Cataluña y el resto de España. Suponía Solé Tura que la burguesía catalana había demostrado ser incapaz de llevar a término su específica revolución burguesa, asociada como estaba a las clases dominantes del resto de España. En consecuencia, y estimulada sobre todo por la pérdida de los restos de las colonias, la actuación de la burguesía catalana se orienta a defender homogéneamente sus intereses económicos que, envueltos en una hermosa cobertura patriótica, se represente como la de toda Cataluña. En cuanto a Prat de la Riba, afirmaba Solé Tura que «se convirtió en el dirigente político e ideológico de la burguesía catalana porque le dio el programa y la visión del mundo que esta

esperaba, el programa y la visión que más cuadraba con su realidad social» (1970, 291). Eso quiere decir que el discurso nacionalista se configura como expresión política de una patria recientemente (re)descubierta, reciclada e inventada, dirigida por una burguesía confiada y poderosa, con el objetivo de empujar la política española hacia la defensa del proteccionismo y, al mismo tiempo, abrir los cerrados círculos de las élites políticas centrales a la incorporación de Cataluña, llegando así a influir decisivamente en la gestión de los asuntos españoles, en la medida en que estos condicionan o determinan los asuntos catalanes. No hay, pues, nacionalismo independentista o separatista, porque la burguesía decimonónica y de principios del XX aspira a consolidar su poder e incluso a influir, como bien argumentaría Borja de Riquer, en la modernización ineluctable del sistema capitalista y político español.

Josep Termes, siguiendo a Félix Cucurull, puso sobre el tapete la existencia de un catalanismo no burgués sino popular, presente a lo largo del siglo XIX y visible en determinados momentos de la historia, de modo que habría un catalanismo popular sobre el que se impondría tardíamente el catalanismo político que, si en sus comienzos es compatible con el federalismo republicano, acabaría siendo controlado y absorbido por el catalanismo conservador que representaría mejor que nadie la Lliga Regionalista. El catalanismo popular, sin embargo, no se apuntaría automáticamente a ese nacionalismo, sino que durante un período más o menos largo se sentiría representado por las corrientes democráticas federalistas o, incluso, por el Partido Radical que dirigiría Lerroux. Mientras tanto, los sectores obreros, atraídos por el discurso anarquista que en España introduciría Giuseppe Fanelli y que arraigaría en Barcelona, ciudad de los prodigios, industrial y proletaria, se agruparían en torno a las organizaciones anarquistas. Espacio especial en el proceso de la modernización industrializadora que se expandía por algunos lugares de la Europa occidental desde finales del XVIII y se iba acentuando en el siglo XIX. Una industrialización que estimuló flujos migratorios del resto de España y provocaría cierto tensionamiento en la comunidad catalanohablante, como lo haría en la comunidad euskarahablante de Euskadi.

Valentí Almirall es en su persona física e intelectual una síntesis significativa en cuanto comparte su militancia política en el republicanismo federal autonomista (Pich i Mitjana 2009; Clot 2017, 8-10) con la participación en la *Renaixença* popular como *xarò*, e íntimo amigo de Frederic Soler «Pitarra». Tal vez por esa experiencia política y cultural, ubica su obra *Lo catalanisme*, es decir, la articulación más completa de su giro al catalanismo político, precisamente en el contexto mental y psicológico, además de político, creado por lo que él llama el

Renaixement: «¿Quí, donchs, duptará de que si el Renaixement s'extengués al terreno politich-social, se produhirian los meteixos fenómens que l'han caracterisat en los altres terrenos?» (1886, 14). Y en ese marco mental propone una clara politización del movimiento catalanista, pues, como afirma Pich Mitjana (2011, 9): «La terminologia que utilitzava fluctuava entre el provincialisme i el regionalisme, però el seu discurs era un nacionalisme [catalanista] progressista». El comentario de Pich Mitjana viene muy a cuento porque el fabricador de Almirall como *precursor* del verdadero catalanismo político, pero todavía no parte de él, fue Prat de la Riba (Marfany 1996), que trataba de legitimizar la Lliga Regionalista como el primero y único partido verdaderamente nacionalista. En consecuencia, a los ojos de Prat de la Riba, la teoría de Almirall nace «al trobarse la corrent formalista, externa, exclusivament jurídica del federalisme ab la dèu del sentiment català nodrit per la corrent històrica y literaria» (1906, 33), encuentro que, para Prat de la Riba, no produce una fusión creadora. Y la campaña de Prat de la Riba tenía una lógica explícita: reivindicar para la burguesía –y para él mismo como su portavoz– el papel dirigente en la movilización política catalanista, una iniciativa marcada por la tradición del conservadurismo español encarnado en la corriente carlista (como bien vio Josep Pla en su biografía política de *Francesc Cambó*), apropiándose la iniciativa que había tenido sus comienzos en los círculos progresistas. No obstante, el carlismo se prolongaría en el *vigatanisme*, derivado de la ciudad de Vic y sus obispos, cuya ideología se articularía en la obra de Torras i Bages *La tradició catalana,* de 1892, aunque acabaría integrándose en el conservadurismo de la Lliga.

También es cierto que el propio Almirall, en su vejez decadente de 1902, en el Prólogo a la traducción castellana de *El catalanismo,* presentó el partido de Prat de la Riba como la evolución pacífica del carlismo catalán, refiriéndose a «los que han querido hacer del catalanismo un arma de reacción contra toda idea moderna y expansiva, así en el terreno político como en el social y en el religioso, absorbiendo así casi todo el carlismo de Cataluña, pero separándolo del de otras regiones» (1902, viii), con lo que también señalaba el papel civilizador de sus adversarios políticos. La biografía de Almirall da testimonio de una evolución que no es solo individual, sino histórica y social: pasó de un patriotismo español a un federalismo del Estado –sería miembro del Partido Republicano Democrático Federal– que entrañaría una reforma en profundidad de la estructura estatal y donde podría y querría ver integrado El Estado Catalán –nombre también del periódico que crearía–; fue fundador de la Jove Catalunya –revitalizando el movimiento de las «Youth» nuevas naciones soñadas del primer tercio del siglo (Hobsbawm 1996, 132)–, núcleo de letrados, con Àngel Guimerà, creador de *La Renaixensa*

en 1871 y que se disolvería en 1875, y al que seguiría más tarde el *Diari Català,* primer diario en lengua catalana; organizaría el Primer Congrès Catalanista «con la aspiración de formar un frente interclasista catalán» (Núñez Seixas 1999, 35), hasta romper con Pi y Margall en 1881; fundó junto al grupo de *La Renaixensa* el Centre Català de Barcelona (1882-1894) –que presentaría al rey un *Memorial de greuges* en defensa «du droit civil et de l'industrie textile catalane» (Fernández García y Petithomme 2016, 179), es decir, de los intereses de Cataluña, del que se desgajaría en 1887 un grupo de jóvenes conservadores que acabaría participando significativamente en la fundación de la Lliga Regionalista algo más adelante– y formuló en *Lo catalanisme* un catalanismo político (Figueres 2004) progresista y regeneracionista que no parece mostrarse insolidario del resto de las naciones de España. Pich i Mitjana prefiere ver en el programa de Almirall los fundamentos políticos de una Cataluña autónoma en un Estado federal asimétrico, pero Marfany argumentó contra el carácter progresista del catalanismo almiralliano, sosteniendo que ese nacionalismo era el de un hombre de ideas muy conservadoras, lo que explicaba precisamente que Prat de la Riba lo hubiera considerado un precursor (Marfany 2009, 196).

Dos palabras sobre la ruptura entre Almirall y Pi y Margall (Clot 2017, 5-8): el primero avanza desde su progresismo y ahonda en su catalanismo que, por su carácter esencialista –la patria es una realidad natural, y, por tanto, esencial y eterna, a la que se vincula el individuo por el afecto y la psicología y que requiere legítimamente su autonomía en la federación–, pretende situarse más allá de las diferentes clases sociales; por el contrario, Pi y Margall se mantiene en unos principios progresistas como base de una república federal, en la que cada nacionalidad se entiende como una obra artificial, como un constructo cultural, histórico y sobre todo político, surgida del pacto entre individuos, nunca entre lenguas y razas con pretendidos derechos históricos, que debe legitimar la federación. Cagiao y Conde, que califica a Almirall de «líder de la intransigencia federal catalana» (Cagiao y Conde 2013, 242), entiende esta ruptura –más allá de estrategia y política o de las luchas de poder e influencia– como resultado de diferencias teóricas que se plasman en la opción catalanista de Almirall. La pregunta de por qué romper en 1881 y no antes no encuentra respuesta satisfactoria, porque las diferencias de criterio están grabadas en los escritos de ambos ya desde 1876 como mínimo. Así, hasta que el nacionalismo catalán no muestre sus dos corrientes maestras –derecha e izquierda– no podrá articularse una aproximación entre el federalismo progresista y el nacionalismo de izquierdas, ya que esa aproximación resulta imposible con la sola existencia de un nacionalismo conservador.

Paralelamente, sin embargo, en 1886, el año de *Lo catalanisme,* un grupo de universitarios católicos y de derechas, entre quienes destacaban Enric Prat de la Riba, Francesc Cambó y Josep Puig i Cadafalch, crea el Centre Escolar Catalanista, que se tuvo como una filial del Centre Català, aunque la escisión de este –cuestionando el liderazgo de Almirall– empujó a incorporarse a la Lliga de Catalunya al sector más catalanista y conservador, que ya había cobijado el diario *La Renaixensa*, «con un programa centrado en la oficialidad de la lengua catalana, el proteccionismo arancelario, la conservación del Derecho Civil catalán» (Núñez Seixas 1999, 36) y una política enfocada en los intereses de Cataluña, expresión viscosa que podía desplazarse en un sentido o en otro. Más tarde, en 1892, el Centre Escolar Catalanista se adheriría a la Unió Catalanista y en 1901 aterrizaría en la Lliga Regionalista, desapareciendo como organización independiente. La Lliga de Catalunya, creada por el ala nacionalista de Unió –confederación de centros catalanistas locales–, convertida en 1900 y por poco tiempo en el Centre Nacional Català, se fusionaría con una nueva Unió Regionalista y darían así origen en 1901 a la Lliga Regionalista, el partido conservador de la burguesía catalana nacionalista. Los débiles números de la militancia catalanista (Nagel, Brunn) no se modificarían significativamente en la fase final del siglo y comienzos del siguiente (Núñez Seixas 1999, 38-39), pero la crisis de 1898 sí desplazaría a los núcleos de las élites burguesas catalanas desde un apoyo a la monarquía de la Restauración hacia un reforzamiento de las reivindicaciones regionalistas como instrumento para acceder al poder central y desde ahí regenerar el Estado y el sistema político del caciquismo aposentado en el resto de España. Como escribe Núñez Seixas: «el nuevo partido nacía bajo el signo de la moderación política, de praxis regionalista y regeneracionista, pero combinada con un núcleo doctrinal de naturaleza nacionalista» (Núñez Seixas 1999, 41).

Para llegar al punto que nos interesa en la reflexión almiralliana, es decir, la posición de Cervantes y el *Quijote* en esa reflexión, es preciso tener presente que el enfoque de Almirall se sustenta en una denuncia sin fallas de la organización constitucional del Estado español de la Restauración –una monarquía cuyos pilares son el centralismo a ultranza de la oligarquía y el funcionamiento del sistema caciquil para garantizar la vitalidad de los limitados mecanismos democráticos–, sobre la que se erigió un funcionamiento anquilosado que explica el estancamiento y la incapacidad de avanzar por las vías del progreso que se constata en otros países de la Europa occidental o América del Norte. Para Almirall, la única vía de regeneración nacional –España es la nación y Cataluña sería uno de los Estados de esa nación, según él mismo; y, como escribió Josep Termes, Almirall «va ser el primer dirigent polític a formular un projecte

regeneracionista a l'Estat espanyol» (Termes 2000, 190)– pasaba por una reorganización estatal que solo podía cobrar la forma de una república federal, una república progresista y moderna que debía abolir la esclavitud y en la que Cataluña tendría que afirmar su individualidad asimétrica, o sea, una capacidad de autogobierno decidida por los propios catalanes, respecto a otras comarcas o regiones de España. Porque, en efecto, la parte española de la península ibérica muestra la presencia de varias lenguas, de pueblos claramente diferenciados y de caracteres y razas diversos. Sin embargo, el capítulo II de *Lo catalanisme* se concentra en la exploración de las dos razas «que més directament nos interessan: la nostra, o sigui la que forma'l poble catalá, y la que ha lograt imposarsens, o sigui la castellana» (Almirall 1886, 26). La raza castellana es la de los dominadores, la que se impuso en un proceso histórico que, obviamente, Almirall simplifica a grandes brochazos, iniciando o continuando una revisión de la historia y de la posición de los diferentes reinos –y en particular del reino de Aragón, o del condado de Barcelona convertido a fines propagandísticos en el reino de Cataluña, en una invención que tendría mucha descendencia hasta nuestros días– que Prat de la Riba y otros todavía simplificarán más y reducirán a dos colores saturados que representarían a los buenos frente a los malos.

Como vimos en capítulos anteriores, el papel de la raza es clave en los nacionalismos del siglo XIX, por lo que no podía ser muy diferente en el caso catalán. Sí lo es en cuanto a la pionera teorización y clasificación que lleva a cabo Almirall al menos entre 1879 y 1886, o sea, desde algunos artículos –como la segunda parte de «Los ministres catalans», que publicaría en el *Diari Català* del 3 de septiembre de 1879, a las páginas 114 y 115, y en la que bosqueja ya su interpretación racial de la península ibérica– hasta la elaboración más completa de *Lo catalanisme*. Y lo es porque Almirall es el primer teórico del catalanismo que da sustancia a la descripción de la particularidad catalana o de lo que otros llamarán la nación catalana mediante la incorporación del concepto de raza. Ya hemos visto cómo Cánovas del Castillo, bastante antes que Almirall, había recuperado la división en razas que Europa mostraba y que él resumía en las dos centrales: la germánica y la latina. Lo que hace Almirall es ahondar, digamos inventiva o especulativamente, en lo que para Cánovas era la raza de los españoles –incluidos los catalanes, desde luego– y que era la raza romano-ibera-gala, o sea, latina. Así, en *Lo catalanisme,* donde Almirall confiesa que no quiere llevar a cabo un auténtico estudio antropológico, etnográfico ni etnológico de ninguna de las dos razas sobre las que va a hablar, sí establece que «mirats en globo los pobladors actuals de la part espanyola de la Península, poden classificarse en duas grans agrupacions: la central-meridional, personificada en la gent castellana, y la pirenaica o nort-oriental, de la que

formem part nosaltres» (1886, 27). De esa manera, lo que para el nacionalismo español es una sola raza se convierte para Almirall –lo mismo que para Murguía en Galicia o Arana en Euskadi– en dos, de las cuales la catalana, o sea, la pirenaica o nororiental, abarca –y nótese la mirada imperialista que se apropia retrospectiva y prospectivamente territorios que nunca formaron parte las instituciones citadas– los antiguos Estados que constituyeron el reino de Aragón, que él llama, contra la realidad, «la Confederació aragonesa-catalana» (1886, 27) –mistificación de la realidad histórica de la corona de Aragón–, además de todos los que ocupan la región pirenaica hasta el golfo de Cantabria, incluyendo Euskal Herria, Cantabria y Galicia, porque «fins los que parlan llengua distinta, tenen mes punts de contacte ab lo temperament y carácter català que ab los dels habitants del centre y del mitjorn de la Península» (1886, 27). Es llamativo que absorba las diferencias que reclaman o reclamarán otras regiones/naciones para incorporarlas a esa raza única que es la catalana. Porque, detrás de esa absorción de las diferencias entre pueblos y naciones dentro de España, se oculta una voluntad de liderazgo en relación a los movimientos nacionales que deberán enfrentar a Castilla –el Estado español– con las naciones periféricas.

A diferencia de lo que hemos visto en los casos de Galicia y de Euskadi, Almirall arranca su acercamiento a la raza castellana con un reconocimiento de la hibridez característica de los pobladores de Europa, «ahont tant s'han barrejat y fins confós las antiguas rassas, varietats y grupos» (Almirall 1886, 27), pero entre los habitantes de la Europa occidental el pueblo castellano es uno de los más «marcats». Y en ese marco europeo, reconoce Almirall que «no tindriam cap reparo en col.locarlo en un dels extrems de la escala, qual altre extrem ocupés la gent anglo-saxona» (1886, 27). Y la contraposición entre castellanos e ingleses se formula como la que representa el «positivisme basat en lo sentit práctich individualista» frente a «la genuina expressió del idealisme, apoyat en lo més inconstant afany d'abstraccións» (1886, 27). Y sin ninguna explicación –sin duda por considerarla innecesaria– cada uno de esos países encuentra su símbolo pertinente: «Don Quijote y John Bull no s'han pogut compendre ni's comprendrán jamay. Sempre's compadeixerán l'un á l'altre»» (1886, 27). Y la personificación de ambos símbolos va a servirle al autor para desarrollar las diferencias que separan a esos dos pueblos. La elección de Almirall no deja de ser curiosa, porque si John Bull es reconocido con cierta unanimidad como una encarnación convencional de Inglaterra y/o del carácter inglés, no sucedía lo mismo con don Quijote, y los comentarios y debates de fines del siglo XIX y principios del XX lo acreditan mejor que nada.

John Bull, por otra parte, fue un personaje de caricatura satírica, creación del matemático y médico escocés John Arbuthnot en una serie de cinco panfletos que aparecerían en 1712 –el primero con el título de *Law is a Bottomless Pit*– y que a finales de ese año publicó como *The History of John Bull*. El personaje era un honesto comerciante de tejidos que va a actuar junto a su amigo Nicholas Frog –Bull y Frog, o sea, Toro y Rana, ¿Inglaterra y Francia?–, un vendedor de telas que parece representar a Holanda, para oponerse a Lewis Baboon –encarnación de Luis XIV y, por tanto, de Francia– por interferir en la libertad de comercio al presentar a Philip Baboon –el nieto de Lewis Baboon y nuevo rey de España, a quien cedió su trono Lord Strutt o Carlos II de España– dispuesto a otorgarle todo el comercio que monopoliza la monarquía española a Lewis Baboon. El primer folleto, pues, estaba centrado en los efectos y resultados de la guerra de Sucesión española –que será uno de los momentos icónicos en la mitología nacionalista de la opresión española y la supresión de las libertades catalanas (Kamen 2020, 375), así como de lo que se llamaría el levantamiento de Cataluña (Albareda 2010; pero también, en una visión opuesta, Torras i Ribé 2005), conspiración para invitar en 1705 a los ingleses a ocupar Cataluña (Albareda 1993, 159-223)–, y el personaje de John Bull iniciaba un pleito contra Lewis Baboon para defender su espacio en el comercio de textiles. Su vida, la de John Bull, sin embargo, se prolongó más allá de la de su creador y ocupó el centro del escenario tras la Revolución Francesa y las guerras napoleónicas en las plumas de los satíricos James Gillray y Thomas Rowlandson, quienes lo convirtieron en una figura grosera y más bien torpona y gruesa, hundido por los impuestos, las deudas y la opresión; hasta que más adelante John Doyle lo transformó en un corpulento y próspero ciudadano que en países rivales se convirtió en la representación perfecta de la pérfida Albión. En la segunda mitad del siglo XIX John Bull frecuentó los cómics del periódico *Punch,* cuyos dibujantes John Leech y John Tenniel lo hicieron un agricultor sólido y honesto, enfajado en la Union Jack y junto a un bulldog. Es difícil saber qué conocimiento tenía Almirall sobre el personaje de John Bull, ni si sus orígenes vinculados a la guerra de Sucesión española influyeron de alguna manera en su uso, pero lo cierto es que, según Almirall, en él se condensan los valores y virtudes de la «gent anglo-saxona».

Detengámonos un momento en los elementos que Almirall va a poner en movimiento para ejemplificar y reforzar esa oposición entre Inglaterra o John Bull y España o don Quijote. El primero no puede entender que, después de tantos años, el segundo todavía quiera recuperar Gibraltar –un puerto más que no le serviría de nada, porque le sobran los puertos y le faltan barcos y mercancías–, pero en su positivismo, y bajo una mirada de compasión y gesto de resignación, sigue

construyendo fortificaciones inexpugnables que albergan a una guarnición numerosa, casi un ejército, dispuesto a todas horas a responder a una posible agresión. Por el contrario, a don Quijote no le entra en la cabeza que John Bull haya concedido la autonomía a Irlanda –probablemente aludiendo al proyecto sin éxito de William Gladstone de 1886– como había hecho antes con Canadá –en referencia al Dominio de Canadá en 1867 que daría paso a la Confederación Canadiense–, Australia –con el *gobierno responsable* entre 1855 y 1856– y el Cabo de Buena Esperanza –que logró su propio *gobierno responsable* en 1872– y en el fondo lo compadece desde lo más profundo de su alma. Recurre entonces a una noticia muy fresca, la manifestación convocada en Londres por la Social Democratic Federation, organizada en torno a la consigna del «Derecho a trabajar», que concentró a varios miles de obreros que marcharon, rompieron cristales, saquearon tiendas y gritaron sin ser brutalmente reprimidos por la policía. (Almirall no podía anticipar que al año siguiente esa policía utilizaría toda su fuerza para disolver violentamente a los manifestantes, en lo que se conocería en el seno del movimiento obrero como el *Bloody Sunday* del 13 de noviembre de 1887.) Si hubiera ocurrido en Madrid una centésima parte de lo que pasó en Londres, dice Almirall, don Quijote «no sols hauria proclamat l'estat de siti fins en las discutidas Carolinas y omplert de morts i ferits carrers y plassas, sinó que hauria amenassat á cel y terra, pretenent que las demés nacions seguissin lo seu exemple y fessin grans escarments en prevenció de lo que podria tal vegada ocorre» (1886, 28). Dejemos de lado la alusión a las discusiones entre España, el Papado, Alemania e Inglaterra sobre las islas Carolinas en 1885 –que el gobierno español acabaría vendiendo a Alemania, además de las Marianas, después de 1898–, porque lo que subraya aquí Almirall es que don Quijote –o sea, España– habría reaccionado con terrible violencia por *lo que tal vez podría ocurrir*, es decir, por la imaginación de lo posible, dejando de lado lo real tangible y práctico; y esa obsesión española, es decir quijotesca, por «evitar perills ideals» (1886, 28) le permite recordar la expulsión de judíos y musulmanes, y el consiguiente «mal real» de consumar la despoblación del país y la ruina del comercio y las industrias. El problema que señala, pues, no es tan solo el daño causado en la realidad por la posibilidad de impedir un peligro hipotético, sino la contumacia y reiteración en la misma actitud, porque «Don Quijote no s'excarmenta may» (1886, 28), y ni los golpes ni las caídas le impiden volver al mismo camino y repetir los mismos errores. En su caso, el humano es el animal que tropieza dos veces, y más, en la misma piedra.

Y solo después de esa presentación comparativa e histórica de los dos países –luego volveremos al papel que ocupa Inglaterra en esa reflexión introductoria– llega Almirall al meollo del asunto que nos interesa, y es el reconocimiento del gran

mérito de Cervantes y su inevitable conclusión: «haver encarnat en son héroe lo tipo genuinament castellà» (1886, 29). Nótese que, a diferencia de lo que escribieron y escribirán algunos letrados peninsulares, Almirall no habla del tipo *español* ni de la identidad nacional *española,* sino exclusivamente *castellanos.* Y, aceptando esa limitación, procede a describir ese *tipo* o *raza*: «Es desinteressat, generós, amich de las bonas formas y mirall de cortesía. Es ja débil de cos, pero més encara d'intelligencia, y no obstant se sent ab prou alé pera sortir á combatre contra'ls mons visible é invisible» (1886, 29). Don Quijote ha establecido una ley de caballería –recordemos que, desde la apropiación paródica de Cervantes, el personaje recicla y sincretiza los valores caballerescos dispersos en el amplio archivo de la literatura de caballería– y se siente destinado «á imposarla á qualsevol que no la vulgui admetre de bon grat» (1886, 29), dando así razón de su tendencia al autoritarismo y la violencia. Almirall enfatiza la falta de inteligencia del personaje, la ausencia de un saber basado en la experiencia y la observación, porque no hay erudición científica en don Quijote sino «un arreplech de llochs comuns» (1886, 29), palabras hermosas pero vacías que, a los ojos de Almirall, «son molt més semblants als que avuy fan las delicias de las Corts de lo que sembla á primera vista. Tenen la meteixa falta de solidés y la meteixa exuberancia de paraulas» (1886, 29), donde inserta sin matices la continuidad de un modo de ser, de hablar y de expresarse característico, según él, de Castilla y los castellanos. En consecuencia, don Quijote se recorta como «lo tipo del generalisador sens base d'observacions propias ni recullidas per l'estudi» (1886, 29) y que cree que todo puede reducirse a «una fórmula simple é indiscutible» (1886, 29), encarnación incuestionable, pues, del «tipo més genuinament castellá» (1886, 29). Morón Arroyo sintetiza en un incisivo párrafo las opiniones de Valentí Almirall en *Lo catalanisme*, ya que, en palabras del crítico, Almirall «ve a don Quijote como caballero desinteresado y generoso, pero débil de cuerpo y más débil de la razón» (1996, 117), y encuentra en el personaje la proliferación de lugares comunes que tiene por ciencia avanzada y una oratoria tan exuberante como vacía.

Almirall desarrolla un mecanismo por el que asocia el carácter castellano al autoritarismo, e incluso más allá, a una oligarquía dominante sin solución de continuidad, como ha sucedido en todos los períodos de la historia. La explicación es bastante simple: un pueblo que quiere mandar y dominar «no pot viure sens gefes que'l conduheixin» (1886, 44). A ello se suma que, como raza de temperamento generalizador, los castellanos se someten con gusto a quien consideran como representante de una abstracción que ha tenido éxito entre ellos, una forma de idolatría. De ahí que la historia castellana esté marcada por las figuras excepcionales, los hombres fuera de lo normal, los ídolos –el cirujano

de hierro en palabras de Costa–, y no por las instituciones, como es el caso de la raza catalana. Y en ese rasgo de la identidad catalana insistirán varios escritores que visitaremos en este capítulo: individualismo idólatra frente a institucionalismo colectivo.

Esa presentación del tipo castellano o de la raza castellana acarrea una contrapartida explícita y es la confesión de que la intención de Almirall no es rebajar ese tipo castellano, porque, como cada cual «admira al que posseheix las qualitats que á n'ell li mancan, ningú ha d'admirar tant las bonas condicions del carácter castellá com nosaltres los catalans, que som lo revers de la medalla» (1886, 29). Se articula, pues, una doble visión de la raza castellana –probablemente explicable por el republicanismo españolista almiralliano que se complementa con un federalismo en el que construye y defiende la especificidad catalana–, que, por un lado, explica la situación actual del país ante la que la postura de Almirall es crítica, regeneracionista y republicana federalista, y, por otro lado, reconoce –desde una mirada eurocéntrica e imperialista– los grandes «hechos» de la raza castellana, en particular, como va a exponer largamente, «la sens-rival epopeya castellana» (Almirall 1886, 30), es decir, «lo descubriment, conquista, població y assimilació de las Américas» (1886, 30), empresa que solo un pueblo «tant idealista y divagador en la generalització com lo castellá» podría haber acometido. Esa epopeya la llevó a cabo el pueblo castellano «fent lo Quijote com jamay» (1886, 31), hasta el punto de que «lo primer viatje de Colombo, miris com se vulgui, es lo fet mes heróich que's trova en la historia» (1886, 34) y el modelo colonizador español es el que siguió Inglaterra, pues su posición hegemónica como primera potencia colonial la debe «á l'ús dels recursos diplomátichs y medis estratégichs y táctichs que va inventar Hernán Cortés en la conquista de Méjich» (1886, 35). La exaltada admiración de Almirall por la «epopeya castellana» en América le ofrece episodios –el de Orellana en el Amazonas, sin ir más lejos– que no encuentra en ninguna otra nación, hasta el punto de que puede reivindicar «unas empresas que sintetisan l'apogeo de la rassa més idealista y apassionada per las abstraccions de totas las de Europa» (1886, 37).

Pero ese quijotismo caracteriza a unas gentes que habitan, según documenta Almirall siguiendo testimonios de viajeros venecianos –y conviene tener presente qué y cómo era la Venecia de la época, sus límites y sus élites, para entender la percepción que vehiculan–, una «terra pobre y despoblada» (1886, 31), poniendo de relieve así la aguda contradicción entre un pueblo y un país tan miserables y el carácter de sus habitantes que «estava en lo mes brillant de sos periodos» (1886, 33). Esa dualidad no la explica Almirall de ninguna manera, aunque le sirve para

remarcar la tendencia dominante de Castilla y su imposición sobre los demás pueblos de la península, y lo mismo sucede con América y la repartición consagrada en Tordesillas: «La tendencia generalisadora castellana prompte y lleugerament va fer la repartició del mon. La direcció espiritual tocava de dret á Roma; la temporal á Castella» (Almirall 1886, 33).

Almirall inscribe en su narrativa algunas nociones clave del discurso historiográfico liberal, de modo que no sorprende cruzarnos con una visión de la España de los siglos XV-XVIII que retoma puntos cruciales de ese discurso historiográfico como la pobreza del país, el papel de la religión y el afán de riquezas –de oro– en las empresas colonizadoras americanas, un afán «que no sabia adquirir per medi del travall, puig que en tants sigles de trastorns n'havia quasi perdut l'agre» (1886, 33). La idea caracterizadora de los castellanos –o los andaluces– como gente vaga y no productiva, que perdurará hasta Jordi Pujol y el independentismo actual, borra la realidad de la explotación campesina, de la producción artesanal y del poder fáctico de los núcleos financieros, pero le sirve a Almirall para reforzar la imagen de la exploración y colonización americana según los parámetros liberales: almas para el catolicismo junto a tierras y vasallos para la corona. Y uno de los elementos del análisis de los arbitristas heredados por esa mirada historiográfica liberal: la colonización como causa del empobrecimiento de la Monarquía, la despoblación y, en último término, la decadencia. Porque los castellanos también quisieron

> unificar aquells extensos continents, y assimilarse aquellas rassas innumerables. Va imposarlos no sols la religió, sinó la llengua, las costums, los usos, y fin las preocupacions y'ls prejudicis [...] Pera conseguirlo, va haver de dessangrarse, y portant al nou món la vida ja escassa de que gosava en lo món vell, lo poble castella va quedar tan anémich y debilitat que no ha pogut encara restaurar sas forsas. La gran epopeya americana te per final la trista decadencia de Castella (Almirall 1886, 37-38).

El presente, en consecuencia, muestra una raza castellana que «está completament decayguda y degenerada, mes no ha perdut cap de sas condicions caracteristicas» (1886, 41), porque hoy día «sos ideals son tan raquitichs com sa imaginació atrofiada; sas abstraccions no passan de paradoxas; los medis son bastos y de baixa lley. Inepta pera tota empresa positiva, vegeta en la miseria moral y material, y aquella rassa [...] ha baixat á ocupar un dels darrers llochs en lo mon civilisat» (Almirall 1886, 41). El atraso de las ciudades secundarias, los pueblecitos y las masías de Castilla es de tal magnitud que, afirma Almirall, «dificilment se li pot assignar lloch en la civilisació actual» (1886, 42), donde se asume

una jerarquización de las civilizaciones marcada por las potencias dominantes de la Europa del momento, las autoras del gran relato de la modernidad centrada en Europa.

Los diversos y dispersos rasgos de la raza castellana vuelven a recogerse al analizar los posibles efectos de la decadencia sobre los elementos que caracterizan al individuo o al pueblo. En el caso de los castellanos, en ellos predomina la imaginación sobre la reflexión y la tendencia hacia lo abstracto en oposición a lo real, por lo que la decadencia afecta por igual a ese pueblo y a los que le están unidos por relaciones de cualquier tipo. Afirma Almirall:

> Lo carácter imaginatiu ab passió per lo abstracte es eminentment generalisador, y la generalisació fa naixer fatalment lo desitj d'absorció y l'afany de predomini. Lo que generalisa, dona á totas las solucions que imagina la condició de veritats absolutas, y quan se creu en possessió de la veritat s'afigura fer un favor als altres si tracta d'imposársela (1886, 39).

Frente al carácter dominante en la raza castellana se encuentra el carácter opuesto –que podemos suponer es el catalán– en el que «lo desequilibri prové del predomini de la reflexió sobre la imaginació, del afany de lo real y positiu ab preferencia á lo ideal y abstracte» (1886, 40). En otras palabras, reflexión, realidad y positivismo frente a imaginación, abstracción e idealismo sintetizan los rasgos de las dos razas que pueblan la parte española de la península ibérica. Y a diferencia de los efectos que la decadencia produce en el carácter castellano, en el de la raza catalana solo esa gente –ellos mismos– experimenta sus efectos sin hacérselos sentir a los demás. Tales circunstancias explican –o le permiten a Almirall explicar– el proceso de acercamiento y finalmente de sometimiento a la raza castellana de los demás pueblos de la península, como lo que llama los Estados aragoneses, y, por tanto, de la raza nororiental.

Del mismo modo que la visión de la raza castellana es imprescindible para ubicar y analizar la de la raza nororiental o catalana, conviene explorar el modo en que Almirall vincula la raza castellana a la lengua de Castilla. En efecto, lo primero que destaca es la inmutabilidad del castellano, pues sus modificaciones en los territorios donde se ha impuesto como lengua de comunicación han sido prácticamente insignificantes, pero más importante es el hecho de que el carácter castellano «está retratat en la llengua no sols per sa unificació y generalitat sinó també per sa forma externa»: ortografía y fonética han evolucionado hacia la simplificación, pero su vocabulario le permite presentarse como lengua «adornada y pomposa» (Almirall 1886, 43). Y eso le conduce a desmontar la vacuidad del lenguaje, el *discreteo,* la superficialidad de las universidades donde se impone el modo elegante

de decir y no la verdadera ciencia, dando como resultado un lenguaje muy aparente pero pobre de ideas y conceptos, rasgos que marcaron el pasado y siguen marcando el presente.

Y llegamos al momento en que Almirall elabora lo que es el carácter catalán o la identidad nacional catalana, lo cual nos permite volver a la relación con Inglaterra. Porque no es, desde luego, casual que los términos que emplea en la descripción o reflexión sobre el genio catalán recojan precisamente los que muy sintéticamente aplicaba a los ingleses en su contraposición a los castellanos. En efecto, partiendo de la idea de que el carácter catalán «es lo revers de la medalla del genuhí castellá» (1886, 54), el catalán es, en oposición a la tendencia generalizadora del castellano, un pueblo analizador; frente a la abstracción castellana, el catalán tiende a buscar siempre «ventatjas positivas» (1886, 54). Complementariamente, frente a la finura, la elegancia, la magnificencia del castellano, el catalán era poco cuidadoso de las apariencia, la brusquedad no era vista como un defecto; si la mirada del castellano abarcaba la totalidad, la del catalán se detenía en los detalles de un escenario reducido; en otras palabras, el pueblo castellano podía deslumbrar al mundo con sus iniciativas salidas del idealismo y la mirada abstracta, mientras que la gente catalana tenía que reducirse a hechos menos brillantes «pero en cambi molt més sólits» (1886, 54). La solidez frente a la brillantez viene a explicar el efecto glorioso para el castellano y nefasto para el catalán: América y la epopeya castellana, la otra cara del espejo que habían mostrado «los Estats de la Confederació aragonesa-catalana» (1886, 54) en su expansión imperialista por el Mediterráneo, Estados que mostraban el positivismo y el espíritu analítico como rasgos distintivos. Ese positivismo, que vimos como un rasgo clave en la caracterización de los ingleses y que formó la parte del ser catalán, dio como resultado el buen sentido capaz de resolver problemas. Porque la gente catalana no habría realizado las aventuras épicas de los castellanos, pero, escribe Almirall, «probablement hauriam precedit á Inglaterra en la via d'establir colonias no pel capritxo de manarlas, sinó ab lo propósit de convertirlas en pobles autónoms tan bon punt como ho exigis l'estat avansat de llur civilisació y cultura» (1886, 61), donde vemos cierta facilidad para el embellecimiento del imperialismo inglés y para la historia-ficción que tantos resultados ha producido en la Cataluña de tiempos recientes. Lo que nos interesa, sin embargo, es comprobar el modo en que la imagen de la identidad catalana se proyecta en una Inglaterra que habría llevado a cabo todo el potencial que contenía el carácter catalán tal y como lo ve Almirall en los tiempos de Alfons el Magnànim. El otro aspecto que Almirall pone de relieve tiene que ver con el ser catalán y el respeto de las instituciones, porque el catalán rechaza la exaltación de los individuos ya que su ser cobra raíces en las instituciones. Pero en

el desarrollo de esa idea recupera otra noción que había resaltado al hablar de los ingleses, y es su individualismo: «Lo nostre temperament era dels més aptes pera la democracia basada en la llibertat. Com reflexiu é individualista, apreciava més que tot la independencia personal. Igualitari com tots los temperaments llatins, y desconfiat per natura, tenia més fé en las institucions que en los homens» (1886, 63). En pocas palabras, la raza catalana es la negación completa de don Quijote, es decir, de la raza castellana.

En esa misma línea hay que recoger los posicionamientos de Pompeyo Gener, que en 1887 publica *Herejías,* o los que en 1899 el doctor Bertomeu Robert y Yarzábal presentará en la conferencia «La raça catalana». Y estos dos nombres vienen a cuento porque el primero es un personaje cosmopolita que participa en el modernismo catalán, amigo de Apel.les Mestres y Ramón Casas, y que se entrega a reflexiones antropológicas por las que mostrará alguna cercanía con el catalanismo estético, pero que acabará criticando a la Lliga Regionalista, a los republicanos federalistas, y defendiendo al grupo de los letrados y artistas modernos, de los intelectuales de la Cataluña liberal o los *supernacionales* (1903, 325), cuyo órgano sería *Joventut*. Estudioso de Jules Soury y Paul Broca, de la Société d'Anthropologie de París –como varios escritores que hablan de la raza–, va a especular sobre cuestiones raciales y difundirá sus ideas –su léxico y sus nociones– en los círculos letrados catalanes, aunque publicará su libro en castellano. El segundo, médico y catedrático en la Universidad de Barcelona, alcalde de la ciudad nombrado por el gobierno conservador durante unos meses de 1899, estará vinculado a la Lliga Regionalista y será su presidente desde 1901.

En el caso de Gener, la influencia de Ernest Renan, pero sobre todo de Soury, neuropsicólogo y sociobiólogo, y el conocimiento del antropologismo racial de Broca –fundador de la Société, l' École y el Laboratoire d'Anthropologie– serán determinantes en la génesis de *Herejías*. Ya en «Al que leyere» anticipa o sintetiza una visión general de la cartografía racial de España:

> Solo en las provincias del norte y del nordeste hemos visto verdaderos elementos, en la raza y en la organización del país, que permitan esperar el desarrollo de una cultura como la de las naciones indogermánicas de origen. En el centro y en el sur, exceptuando varias individualidades, hemos notado que, por desgracia, predomina demasiado el elemento semítico, y más aún el presemítico o bereber con todas sus cualidades: la morosidad, la mala administración, el desprecio del tiempo y de la vida, el caciquismo, la hipérbole en todo, la dureza y la falta de medios tonos en la expresión, la adoración del verbo (Gener 1887, 14).

La opinión de Gener, por tanto, escinde al país entre los indogermánicos o arios, raza superior que ocupa el norte y nordeste, y los semíticos y presemíticos, razas inferiores que ocupan el centro y el sur de la península; y desliza sin pruebas que es en esta parte de la península donde se alberga racialmente el caciquismo, plaga política de la Restauración. Algo más radical en su formulación sería en 1901, al decir: «Aquell héroe manchego no té res que veure ab el Català, ab el Viscaí, ni ab el gallego, originaris d'altres rassas» (Riera 2005, 26). El concepto clave de Gener será el de *raza histórica* –que otros utilizan también–, pues lo que caracteriza las razas «en el sentido sociológico de la palabra es una fisiología, y aún más, una psicología común» (Gener 1887, 26), pueblos que se adaptaron y especializaron dando origen a la primitiva forma de la nación: «Un grupo de hombres que llevaban la misma vida, con iguales necesidades, con las mismas tendencias, con los mismos recuerdos, aspirando a los mismos ideales» (Gener 1887, 27), descripción o definición en que se sincretizan ideas del organicismo primordialista en la visión de las naciones. En consecuencia, no es la lengua sola la que marca la nacionalidad, sino más bien un conjunto de factores que asimila en la raza, el suelo –determinado por la geografía y orografía, la flora y la fauna, la naturaleza ambiente–, el gobierno, la lengua, la religión (Gener 1887, 31). La nación que es raza histórica es, en palabras de Gener, «una unidad sociológica, con una psicología propia, con una misma estética, es decir, con una manera de sentir y de pensar» (1887, 40). Pero esa raza, esa nación, ese «sentimiento de conjunto que forma el alma de la nación, ¿es voluntario o natural?» (1887, 46), se pregunta Gener, y su respuesta rechaza las bases filosóficas del pactismo de Pi y Margall –y de Rousseau y Proudhon– para aterrizar en el sentido natural y esencial de la nación.

Más tarde, en la nueva versión ampliada de *Herejías* incluida en *Cosas de España*, de 1903, incluirá un apartado sobre la cuestión catalana –o más bien podríamos llamarla la cuestión nacional–, que para él será un enfrentamiento de razas, pues

> el problema está entablado entre la España lemosina, aria de origen y por tanto evolutiva, y la España castellana, cuyos elementos presemíticos y semíticos, triunfando sobre los arios, la han paralizado, haciéndola vivir solo de cosas que ya pasaron. Y el que esta segunda España sea la que pretende la hegemonía de la península (y de las colonias) empeñándose en que la parte celta-latina (y aun la vasca) se amolden a su manera de ser y se subyuguen a ella, esto es la causa de esta cuestión (Gener 1903, 258).

Nótese que España «pretende la hegemonía», no la tiene, no la ha ejercido durante siglos. España «es un gran Estado formado por razas enteramente diversas

y hasta diremos contrarias, que tienen historia propia distinta e ideales completamente diferentes» (Gener 1903, 259), por lo que esa hegemonía es el centro de la conversación pública y política.

Y como había establecido Almirall, el problema de España –donde coexisten diversas razas– es que hubiera sido la raza inferior la que hubiera impuesto su supremacía sobre el resto, particularmente en tiempos de los Reyes Católicos, la España del altar y el trono, con la hegemonía indiscutida de la religión católica. Esa España es, para Gener, la España negra del belga Émile Verhaeren en la versión de Darío de Regoyos –en busca de una continuidad inexistente entre ellos y Goya con sus pinturas de la Quinta, llamadas Negras–, bastante anterior a la visión incluso más oscura de José Gutiérrez Solana. Lo pertinente para nosotros es que, para Gener, la encarnación de esa España negra la personifica la imagen del Quijote, pero, a diferencia de Almirall, que veía encarnado en el personaje de Cervantes la raza castellana –a la que no dejaba de elogiar en algunos de sus gestos–, Gener lo ve como «la momia heroica, el superviviente del pasado que se empeña en defender los ideales viejos contra todo y contra todos, el héroe estéril» (1903, 289). La única dimensión viva que le ve Gener al Quijote es que «de la muerte ha hecho un *sport*» (1903, 289), significación del deporte muy en boga entre los diletantes y esnobs de las élites culturales del momento e incluso hasta los años 20. Lo que hay en la crítica de Gener es un ataque frontal, típico del liberalismo progresista, contra la alianza trono-altar, pues esa España negra «ha sido la organización más vasta y más intensa que hayan visto los siglos, pero también la más desoladora y antihumana. Ignacio de Loyola la sintetiza» (1903, 289). Afirma o reafirma así Gener no tanto su adscripción a un catalanismo político partidista como a una corriente progresista que, interiorizando los lugares comunes construidos por las potencias eurooccidentales, ha marcado los espíritus desde el siglo XVIII y a lo largo del siglo XIX, estableciendo iconos y símbolos que van a reaparecer continuamente en la historiografía posterior.

El caso del doctor Bertomeu Robert aparece aquí sobre todo por el título de la conferencia que dictó en el Ateneo Barcelonés el 14 de marzo de 1899, justo cuando acababa de ser nombrado alcalde de Barcelona, y que se llamó «La raza catalana». Porque es el título el que concentrará los ataques y las malas interpretaciones de su discurso y de su posición en aquella ocasión (Izquierdo Ballester 2003, 158-163). En efecto, según el suelto anónimo que se tituló «Ateneo Barcelonés» y publicó *La Vanguardia* el 15 de marzo de 1899, el doctor Robert, siguiendo los trabajos sobre el índice cefálico en España de Federico Olóriz, catedrático de Anatomía en la Universidad Central de Madrid, habló de cráneos y geografía

española –dolicocéfalos en el reino de Valencia, braquicéfalos en Asturias y parte de Galicia, aunque también en la región de Balaguer, en Cataluña, donde predominan los mesaticéfalos–, sin emitir ninguna opinión específica sobre la jerarquía craneana, en gran medida por su rechazo del positivismo materialista. El periódico sí anuncia que la siguiente conferencia se ocupará de «los caracteres diferentes de la raza catalana bajo el punto de vista mental» (1899, 5), pero esa conferencia no llegó a tener lugar, como anunciaría *La Renaxeinsa* el 19 de marzo de 1899. Comentando la reacción de Menéndez Pidal sobre la presunta superioridad craneana de los catalanes, Francisco Caja escribe que «es sencillamente una falsedad» (2009, 136). Y es obvio que de la descripción de los tipos de cráneos de una población no se deduce aparentemente y en principio nada. Lo curioso es que el doctor Joan Freixas, cronista para *La Veu de Catalunya,* escribía reseñando la misma conferencia en la edición de la tarde del 15 de marzo, a la página 2, y recordando a lord Salisbury «respecto a la degeneració de la rassa espanyola» –notemos que lord Salisbury, como vimos antes, habló de naciones vivas y moribundas, en absoluto de la degeneración de la raza española–, que el conferenciante había anunciado «que l'estudi etnologich havia de donarli'ls necessaris medis pera distinguir los diferents tipos constituits dintre de la nacionalitat espanyola». También señaló, según Freixas, que desde la época de los Reyes Católicos, que intentaron «consolidar un uniformisme postís, gracias a l'adaptació al conjunt de tres elements homogenis: religió, idioma y lleys», puso de relieve que no pudieron lograr «la compenetració de las diferentas rassas que poblan l'artificial Estat», puesto que los catalanes, «avuy com ahir, segueixen essent cataláns de la mateixa manera». Sugería así, como afirmaría en otros contextos y veremos más adelante, que había algo esencial en la naturaleza de la raza que le confería continuidad, permanencia e inmutabilidad.

No obstante, el pensamiento de Robert se articulará mejor en torno a la metáfora orgánica al dictar el discurso inaugural del Ateneo Barcelonés el 3 de diciembre de 1900, con el título de «Cèlula social». En efecto, ahí asume e integra elementos ya vistos en Almirall y Gener sobre el papel de la raza, pues hablará de las razas anglosajonas y las mal llamadas latinas, que se encuentran en gran decadencia, e incluso de los rasgos que caracterizan a españoles y catalanes; así, los españoles son retóricos, idealistas, vueltos al pasado, con lo que desatienden las exigencias del presente, siempre gastando estérilmente energías que explican y alimentan la decadencia nacional; por el contrario, los catalanes son «particularistes, individualistes, homes pràctics amb iniciatives pròpies, amb acometivitat, amb hàbits de treball, amb sentiment artístic refinat, de costums morigerats, amb un idioma sec, incís, viril, què tradueix fidelment el pensament, renyit amb tota divagació

teòrica» (Izquierdo Ballester 2003, 262-263), aunque admite que también tienen defectos que deben tratar de superar para facilitar la relación con las otras regiones de España. En *La Esquella de la Torratxa* del 25 de abril de 1902 se publicaría una respuesta autógrafa de Robert al artículo que, firmado por P. de O., insertó esa revista comentando el discurso inaugural del Ateneo, donde le indicaban a Robert ciertas discrepancias respecto a su visión de los catalanes, en particular para señalar los límites de ese individualismo, de ese carácter práctico, la ausencia de verdadera protección y estímulo de las artes, e incluso recordando los comentarios anticlericales del discurso. En último término, la raza –o la biología– determina el destino de las personas y las comunidades, y es la base de la patria, lo mismo que la lengua es la expresión del ser íntimo del individuo y de la nación. Y si la consecuencia lógica de sus planteamientos es la autonomía y el autogobierno, también es cierto, como señalaba Cassassas, que la propuesta de Robert impone que «el cos social català no continuï dividit en banderies, única manera que pugui treballar unit per a guarir el cos malalt [...] treballant en la línia de la regeneració. Finalment apuntarà la idea que l'Ateneu que presideix cal que contribueixi en aquesta regeneració nacional» (Izquierdo Ballester 2003, 265). En último término, Robert, que se orienta ya hacia el programa político de la Lliga, propone un papel dirigente a las élites catalanas en el necesario proceso de regeneración nacional de España, papel que tendrá continuidad en su labor como diputado de Barcelona en la Cortes hasta la fecha de su muerte.

Vimos en el capítulo anterior el modo en que Sabino Arana, en «Quijotismo y pancismo», de 1899, elabora e inscribe el papel de don Quijote y Sancho en una determinada visión e interpretación de la guerra hispano-estadounidense a propósito de Cuba y las demás últimas colonias españolas. Es posible suponer que hay una cierta génesis coincidente en el modo de apropiarse simbólicamente y aplicar políticamente la imagen de los dos personajes de Cervantes. Porque un poco antes o por la misma época, según recordaba Carmen Riera, el regeneracionista Gabriel Alomar «traía a colación las referencias del nacionalista radical Franquesa y Gomis para considerar que los verdaderamente quijotescos eran nada menos que los yanquis, auténticos libertadores de los cubanos (sic)» (Riera 2005, 28). El artículo de Alomar al que se refiere es «Els dos esperits», publicado en la revista *Catalònia* en septiembre de 1898, páginas 213-217, que es una reflexión sobre la guerra, su (im)previsibilidad y sus efectos. En ese contexto, Alomar retoma el artículo de Unamuno «¡Muera don Quijote!» que vimos en el capítulo primero, para oponerse

2— Alomar autocitará precisamente estas frases en el primer artículo que publica en 1905 bajo el título de «Sobre el "Quijote". (Notes marginals)», aparecido en *Poble Català*, del 18 de marzo, en la primera página, y que comentamos más adelante.

a ese mensaje con firmeza y contundencia. El punto clave de Alomar –sobre el que volveremos un poco más adelante– se encuentra en una explicación sociológica, cultural e histórica de la figura del caballero andante, representación del «individualisme aristocràtic de l'Edat Mitja» (Alomar 1898, 215), idea que le permite afirmar que don Quijote «no es la personificació de l'idealisme castellà» (1898, 215), que desciende del espíritu del Renacimiento, que arrinconó y extinguió para siempre a los quijotes, un espíritu que encontró su representación literaria más conspicua en la figura de don Juan Tenorio –en lo que llama el *tenorismo*–, que dejó a su paso las razones y virtudes atropelladas y escarnecidas[2], como había argumentado Josep Franquesa i Gomis en su artículo «Don Juan Tenorio», publicado en *La Renaixensa. Diari de Catalunya*, el 1 de noviembre de 1896. Para dejar más clara su posición, Alomar finaliza el párrafo exclamando: «Visca don Quijote» (1898, 215).

Por parentesco ideológico conviene recordar el artículo que publica *El Diluvio* del 30 de mayo, edición de la mañana, «En un lugar de la Mancha» (15-17), fragmentos del discurso que Rodrigo Soriano Barroeta-Aldamar había dictado en el Casino Republicano Radical de Valencia la noche del 7 de mayo de 1905. En ese discurso sostiene, en la línea de Franquesa i Gomis o de Alomar y haciéndose eco de Unamuno:

> Está bien que se entierre para siempre al *don Quijote* ridículo, al caballero de romance y de guapeza que se viste hoy de torero y usa navaja en vez de lanza. Ese *Quijote juantenoriesco* y bravucón, matarife y jaque, ese tipo nacional que se imagina al español como al más valiente y a España cual invencible nación que escupe por el colmillo; ese *Quijote*, digo, debe morir de una vez acabado por la risa y por el desprecio público (1905, 17).

Y si ese Quijote que ha absorbido los rasgos del icono alternativo que era don Juan Tenorio debe ser enterrado, no sucede lo mismo con el otro Quijote, el de los sueños... Porque la reivindicación de lo práctico –que, por otra parte, caracteriza las afirmaciones identitarias catalanas– no es incompatible, para Soriano, con la imaginación soñadora. En otro momento hemos visto que los yanquis se han vuelto los quijotes en la lucha contra la España colonial, pero aquí Soriano acusa a las naciones del norte: «Esas naciones *prácticas* son las que nos han robado lo único grande, noble y audaz que nuestra raza poseía», porque esas naciones *prácticas* «son las más soñadoras y fantásticas de la historia humana» (1905, 17), son los *quijotes* modernos en una empresa que incluye la colonización y explotación de nuevos territorios, sí, pero también «luchan sin tregua contra el error y la dolencia, la enfermedad y la pobreza, ellas luchan por el ideal, por la felicidad de los obreros, por el mundo nuevo sin leyes ni trabas, sin propiedad ni disciplina»

(1905, 17). Dejando de lado el evidente embellecimiento acrítico del imperialismo estadounidense y anglosajón, rechaza una asimilación entre la raza española y don Quijote para dejar en pie el símbolo universal del luchador contra las injusticias y explorador incansable de las realidades y desigualdades que le rodean.

Volviendo a Alomar, y como una apostilla que no desarrolla, afirma: «I pensar que aquesta vegada ha tocat a l'enemic el nou paper de don Quijote?», porque la intervención americana ha provocado la misma reacción que las de don Quijote a lo largo de la novela, o sea, intimarlo a que se meta en sus asuntos y no en camisas de once varas. El resto del artículo es una crítica histórica y profunda del espíritu viejo de España y una defensa intensa del espíritu nuevo –ejemplificado por los Estados Unidos en su guerra contra España–, de la posible *colonización* de España desde la perspectiva de la integración europea simbolizada por la ciudad de Barcelona y su imagen de continuidad con el norte de Europa. La visión que tienen algunos escritores y políticos de que en esa guerra –como vimos ya en Arana– el quijotismo estaba del lado de los EE.UU. desvela una interpretación de la historia en la que se inscriben convicciones políticas y partidistas de muy diversa índole. El punto de interés clave para el nacionalismo catalán respecto a la pérdida de las colonias debido a la intervención estadounidense es, muy precisamente, la eliminación de unos mercados con los que se tenía privilegios de monopolio.

En otro ámbito, la década de 1880 será crucial en el reciclaje y construcción de los símbolos del catalanismo y, por tanto, del nacionalismo catalán. Para ello, como bien señalan Granja, Beramendi y Anguera (2001, 67-70), el catalanismo, a diferencia del nacionalismo euskera, no hubo de inventar desde cero, puesto que bastó con la recuperación de significantes anteriores: para la bandera, las cuatro barras rojas (o de sangre) en 1880; para el himno, *Els segadors,* el romance recogido por Milá i Fontanals en el *Romancerillo catalán,* en 1882, al parecer proveniente de Jacinto Verdaguer que lo conocería de la Plana de Vich o las Guillerías, para el que Francesc Alió había escrito la música en 1892 y al que Emili Guanyavents le haría en 1899 algunos cambios para convertirlo en el texto reivindicativo que sigue siendo la letra oficial; para la fiesta nacional, el 11 de septiembre que conmemora la derrota y la pérdida (Martínez Fiol 2005), fue el Centre Català, presidido entonces por Almirall, el que la inició en 1886; para la danza nacional se acogió a un baile propio de algunas regiones de Gerona que sería reivindicada por varios letrados hasta que Joan Maragall escribió su poema «La sardana», que en 1894 recibió la Englantina de oro en los *Jocs florals;* para los patronos, aunque había mucho donde elegir, se fijaron la Mare de Déu de Montserrat (1881) y Sant Jordi (1885); y la barretina, tocado típico de los campesinos por todo el territorio catalán, trazó su trayectoria hasta convertirse en símbolo catalanista, con

algunos precedentes ya en el siglo XVII, durante las campañas imperialistas y colonialistas en Marruecos (1859-1806) y Cuba (1869), para las que los soldados catalanes iban con su gorro identificador; incluso se dice que Jacinto Verdaguer asistió en 1869 a recoger su premio en los *Jocs florals* cubierto con su barretina. Los estudios de Pere Anguera (2008, 2009, 2010a, 2010b, 2010c, 2010d) han pasado revista minuciosa a los modos concretos en que todos esos símbolos fueron recuperados y reconstruidos. Como sintetiza Sunyer, «les elits culturals catalanes van variar de posició respecte a la pertinença nacional i van contribuir a la concreció i a l'afermament d'uns referents que identifiquessin el país a què sentien que pertanyien o pensaven que havien de pertànyer» (2015, 102).

Inman Fox llamó la atención a lo que llama «un número extraordinario» (1997, 80) sobre el nacionalismo catalán consagrado por la revista *La Lectura* de Madrid en el año II de la publicación, número 13, de enero de 1902. Participaron en él, por parte española, Francisco Silvela, Gumersindo Azcárate y José Sánchez Guerra; por parte catalana, Bertomeu Robert, Lluís Domènech i Montaner, Josep Pella i Forgas y Joan Maragall. La correspondencia entre Francisco Acebal, director de la revista, y Joan Maragall aclara al menos dos detalles sobre ese número: el primero es que fue el propio Maragall quien le envió su colaboración al director, sin haber sido invitado a participar en el extraordinario, aunque, por casualidad, encajara en él perfectamente; el segundo es que el político Eduardo Dato se supone que debería haber escrito algo, pero no lo hizo. Eso explica el relativo desequilibrio entre unos y otros (Quintana Trías 1999, 125-126). No creo necesario subrayar la visibilidad y significación pública de quienes escribieron en ese número. Sobre *La Lectura* y su director hay que señalar que Francisco Acebal fue un intelectual y escritor ligado a la Institución Libre de Enseñanza, lo que le permitió imprimir a la revista una marca liberal, seria y rigurosa, aunque huyendo siempre de los compromisos militantes y la toma de partido demasiado evidente. Pero vamos a detenernos en dos aportaciones de los autores catalanes, que es el núcleo de este capítulo.

Bertomeu Robert, a quien ya hemos visto más arriba, aprovecha la oportunidad que le ofrece *La Lectura* para desarrollar en castellano, y presentarle a un público castellanohablante, su visión sobre la raza catalana. Aunque comienza hablando de los proyectos centralizadores surgidos al calor de la Revolución Francesa, del ideal de la igualdad –que rechazará y calificará de quimera– y de la idea de las grandes nacionalidades, va a atacar esos principios concentrándose en Cataluña para señalar que el alma del pueblo catalán es resultado de la confluencia de tres factores: uno orgánico –que es la raza–, uno histórico y un último que es el derecho

(Robert 1901, 12). Pero a partir de ahí solo va a concentrarse en la raza, concepto en el que subsume aspectos que provienen de los otros dos factores sin duda. La raza –la raza histórica, no la raza natural– «debe ser considerada como un ser permanente» (1901, 14) en el que se encarnan tanto los individuos vivientes como «la acumulación transmitida de las ideas y sentimientos de las generaciones pasadas» (1901, 14); es más, «la esencia de la constitución mental de una raza [...] se encuentra en su carácter moral y en las energías de la voluntad» (1901, 14), razón por la que se conserva y reproduce a través del tiempo aunque sintiendo «los efectos que sobre ella han ejercido las civilizaciones con que se ha puesto en contacto» (1901, 14). Deja de lado el tema de los aborígenes de la península, aunque alude a que pudieran ser los euskaros, pero, fueran ellos u otros, apenas dejaron sentir «una influencia muy transitoria» (1901, 15). A diferencia de un Murguía que consideraría la raza celta de Galicia como una raza pura, Robert acepta que hubo una influencia modificadora de los pueblos invasores, pero que no alteraron la raíz más honda de ese carácter, «que siempre fue, y después ha sido, un profundo amor a la libertad y a protestar de todo yugo» (1901, 16), donde sintetiza magnífica y embellecidamente la identidad catalana. Sobre él se impuso, tal vez «por los invasores asiáticos y de los que procedían de las costas mediterráneas» (1901, 16), la afición al comercio y a la vida marítima, y de los godos, después de Recaredo y la fundación de la monarquía cristiana de España, provino una metamorfosis de las conciencias en el sentido de los valores religiosos; pero nada de eso hizo desaparecer «el pujo de independencia y el deseo de libertad» (1901, 16), como, a su manera, demuestra también la raza vascongada. Ya en tiempos de los condes de Barcelona –apuntándose a la mistificación de la Confederación catalano-aragonesa– Cataluña «quedó constituida como nación» (1901, 17), pero sin crear una raza nueva con un alma nueva, sino que, fruto natural de las generaciones anteriores, «los catalanes de entonces llevaban injertado en su constitución mental todo aquello que se transmite por la herencia, como cualidad perenne e irreductible, y todo lo demás que puede suponer una modificación, como resultado natural del contacto con otras civilizaciones» (1901, 17). De esos contactos descarta de hecho el de los árabes, acepta parcialmente el de fenicios, helenos y romanos, y asume con orgullo el de los griegos, de quienes reconoce «sentir el culto al arte» (1901, 17), cosa que no pudieron recibir los euskaros.

Los catalanes, amantes de la libertad y con un fuerte sentimiento de patria, se vieron libres de invasores; por sus aspiraciones de «libertad práctica» (1901, 18), se dieron un gobierno que la permitía; sus aptitudes guerreras les sirvieron para una expansión territorial no dirigida a extender sus dominios sino a «ensanchar las fronteras comerciales» (1901, 18), pues Cataluña no albergaba afanes de

conquista, sino anhelos de enriquecimiento por medio del comercio; la experiencia romana les permitió establecer una legislación que garantizaba la familia y la propiedad; y fomentaron la cultura y el arte. Limitaron las demasías del feudalismo mediante los *Usatges*, «que fue el primer código que se publicó en Europa» (1901, 18) y sus leyes del mar impulsaron la marina mercante y fue un modelo para las demás naciones, aspecto este del derecho crucial en los trabajos de Pella i Forgas, a pesar de que los historiadores contemporáneos «have been disinclined to explore the relationship between civil legal endeavor and political culture or the history of ideas» (Jacobson 2002, 307-308). Además de la libertad individual, los catalanes se preocuparon de los organismos colectivos, los municipios y las Cortes. Habla, pues, de una raza «tan positivista, tan práctica y tan conocedora de la vida real y las necesidades de un pueblo» (1901, 18) que tuvo un idioma propio caracterizado «por su virilidad, por su concisión y por su exactitud» (1901, 18), ya que la lengua «ha de ser el producto íntimo del modo de ser físico y moral de un pueblo» (1901, 19), como lo es el catalán. Así era la gente de Cataluña y así sigue siendo. A lo dicho, se añade el deseo de que se le reconozca una personalidad a la que tiene derecho, el afán de enriquecerse con el trabajo y el ahorro, y el espíritu de tolerancia. El catalán «es tan dúctil al trato benevolente, como duro y hasta fiero a toda suerte de violencias» (1901, 19), y resalta la proverbial rudeza y una desmesurada altivez que no le impiden hacer gala de «un amplio espíritu democrático y de un verdadero sentimiento de confraternidad para todos los demás pueblos de España, con los cuales convive» (1901, 20). A eso se suma la influencia de las relaciones internacionales, concretamente con Francia, lo que la convierte en «una de las regiones de España que está más europeizada» (1901, 21). Resumiendo muy brevemente la reacción catalana ante la unificación de las coronas de Aragón y Castilla, y todavía más ante la nefasta llegada de Felipe V, pasa al presente y la crisis del Desastre para concluir: «ante la seguridad de que no es posible una regeneración del país sin que renazca la vida en la periferia y sin que las regiones se vigoricen ejerciendo funciones propias, es un sentimiento natural el que experimenta Cataluña de gobernarse a sí misma para contribuir de esta suerte a aumentar el poder de España, de la cual ella forma parte» (1901, 21). De esa manera, lo que está «vendiendo» Robert en la ventana que le abre *La Lectura* es una catalanismo que debería ser un factor de estímulo para la recuperación del poder de España y de su posición en el panorama geopolítico mundial.

Joan Maragall, por su parte, va a poner el énfasis en lo que llama «el sentimiento catalanista» (1901, 80) –un artículo que volvería a publicar en enero de 1902 en el *Diario de Barcelona*– como explicación de lo que a él le parece una obvia diferencia entre, por ejemplo, el catalanismo y el galleguismo en España o el bretañismo en

Francia. En el mismo gesto intelectual descarta argumentos históricos, étnicos, sociológicos, literarios, políticos o psicológicos: «Pero cada una de estas cosas positivas han ido dejando en el fondo del alma catalana una concreción sentimental» (1901, 82), un sentimiento formado por el amor a Cataluña y el desamor a Castilla o a la España castellana. Ahondando en ese sentimiento particular del catalanismo, Maragall sostiene que es esencialmente diferencial, que «parte España en dos: es una descomposición del amor patrio, del amor a la patria española» (1901, 83), amor a toda la península y amor a Cataluña, que es una parte de ella. La situación sentimental no es coyuntural –no es a causa del Desastre y las debilidades que muestra o acarrea– sino sólida y duradera. Por ello, hay que ver en ese sentimiento un signo de nueva salud: «Toda descomposición acaba en una recomposición, y la descomposición que representa el sentimiento catalanista puede acabar en la recomposición del espíritu nacional español» (1901, 83), pero para eso hay que tratarlo «como el mayor principio de vida que hoy queda en España» (1901, 83). Para Maragall, «el espíritu castellano ha concluido su misión en España» (1901, 83) y resume en pocas líneas todo lo que ese espíritu realizó a lo largo de los siglos, llegando incluso hasta el propio siglo XIX: «Pero todo esto está muriendo, y Castilla ha concluido su misión» (1901, 84), ha dejado de ser la locomotora del desarrollo de España:

> La nueva civilización es industrial, y Castilla no es industrial; el moderno espíritu es analítico, y Castilla no es analítica; los progresos materiales inducen al cosmopolitismo, y Castilla, metida en un centro de naturaleza africana, sin vistas al mar, es refractaria al cosmopolitismo europeo; los problemas económicos y las demás cuestiones sociales, tales cuales ahora se presentan, requieren, para no provocar grandes revoluciones, una ductilidad y un sentido práctico que Castilla no solamente no tiene, sino que desdeña tener; el espíritu individual, en fin, se agita inquieto en anhelos misteriosos que no pueden moverse en el alma castellana, demasiado secamente dogmática. Castilla ha concluido su misión directora y ha de pasar el cetro a otras manos (1901, 84).

De esa manera, para Maragall el problema que se plantea no es el de la posible autonomía o independencia catalana –de ahí que Fox juzgue sus palabras como «poco rentables políticamente» (1997, 86)–, sino el de quién puede guiar a España cuando se ha comprobado la imposibilidad de que sea el espíritu castellano el que siga al frente de la nación. La única alternativa que puede deducirse de las palabras de Maragall –y de otros letrados que promueven la implicación catalana en la gestión de los asuntos de España, como haría Francesc Cambó (Riquer 2022), o todavía más tarde Miquel Roca i Junyent– es que Cataluña está destinada a ser quien lleve las riendas de la España de la nueva época.

Y llegamos a Prat de la Riba, a quien algunos críticos sitúan en el *noucentisme,* el cual va a reivindicar el papel de la lengua como principio primero de la diferenciación y el particularismo, y que, junto con el derecho civil específico de Cataluña, son manifestaciones del espíritu nacional: «Catalunya tenía un dret propi; Catalunya tenía una llengua propia; donchs Catalunya tenía aqueix esperit nacional misteriós que al devallar dels segles va infantant y renovant el dret y la llengua» (Prat de la Riba 1906, 460). Prat de la Riba «define el "carácter nacional" de Cataluña basándose en criterios orgánico-historicistas: la lengua, la cultura, el arte, las costumbres, la historia» (Núñez Seixas 1999, 54). Por eso, al hablar de la génesis del nacionalismo en el capítulo III, sitúa en el centro a «els enamorats de la llengua» (1906, 39), que eran los románticos y sentimentales que colocaron el catalán en el centro de su sentimiento y su escritura, en la poesía, en la historia, en la sociología y la antropología, en la jurisprudencia, en la literatura en general. Y colocar la lengua en el centro de la nacionalidad o, como dice Riera, como «un factor aglutinante fundamental» (2005, 22), determina la posición que puede y debe ocupar el *Quijote* en el nacionalismo: ninguna, pues el modelo de lengua que ofrece la obra de Cervantes *no es* el de Cataluña, como no lo es tampoco la historia que el *Quijote* propone para los nacionalistas, que vuelven la mirada bastante más atrás, a la época medieval, «la época mítica en que los peces del Mediterráneo llevaban estampada en sus lomos la cuatribarrada enseña de Guifré el Pilòs y Roger de Llúria conquistaba Atenas y Neopatria con sus bravos almogávares...» (Riera 2005, 22). Pero la base última del nacionalismo es «Catalunya, és el sentiment de patria catalana. Ser nosaltres, aquesta era la qüestió. Ser catalans» (Prat de la Riba 1906, 43). Imponiendo el esencialismo conservador en su mirada de la patria, el corolario que extrae quiere alejar la opción nacionalista –al menos sobre el papel– de cualquier partidismo político y constitucional concreto porque, en oposición al manifiesto progresista de Almirall, para Prat de la Riba la catalanidad está más allá de las opciones políticas existentes: «Una Catalunya lliure podría ser uniformista, centralisadora, democràtica, absolutista, catòlica, lliurepensadora, unitaria, federal, individualista, estatista, autonomista, imperialista, sensa deixar de ser catalana» (1906, 44).

La Patria –con mayúscula– está más allá del buen gobierno o de la buena administración, de la libertad y de la igualdad, del progreso y de la tradición. Y la Patria es la Nación, con su carácter nacional, su espíritu nacional y su pensamiento nacional (Prat de la Riba 1906, 49). La nación, de nuevo en el ámbito del esencialismo, «era un fet natural com la existencia d'un home, independent dels drets que li fossen de fet reconeguts» (49). Y de ahí alcanza la formulación fundacional del nacionalismo: negar la identificación entre el Estado y la nación, y reivindicar la

nacionalidad catalana como «unitat social, primaria, fonamental» (50) que debía ocupar su espacio en el escenario mundial. Ello exigía reivindicar el derecho de cada nación a tener su Estado, escapar del Estado construido por otra nación, establecer el dominio propio del Estado nacional y de su relación con los otros Estados. En su propia genealogía del nacionalismo, dejando fuera de ella a los precursores, se encuentra el Centre Escolar Catalanista, dependiente del Centre Català, donde Durán y Puig i Cadafalch en 1889 difundían las ideas del catalanismo nacionalista. Y una vez demostrada la existencia de la nacionalidad catalana y de la nación catalana, solo queda reivindicar el derecho de toda nación a tener su propio Estado: «A cada nació un Estat: aquesta es la fórmula sintètica del nacionalisme polítich, aquest és el fet juridich que ha de correspondre al fet social de la nacionalitat» (103). Y, en último término, la reivindicación del Estat Català en el Estado compuesto con los demás Estados de las otras nacionalidades de España, rechazando explícitamente el separatismo porque el nacionalismo catalán «que may ha estat separatista, que sempre ha sentit intensament l'unió germanívola de les nacionalitats ibèriques dintre de l'organisació federativa és aspiració enlairada d'un poble que, ab consciencia del seu dret y de la seva força, marxa, ab pas segur, pel camí dels grans ideals progresius de la humanitat» (1906, 114-115). Pero Prat de la Riba no se limita a la defensa y exaltación de la patria y nación catalana, sino que aspira a que Cataluña desempeñe un papel de liderazgo en la liberación de las naciones sin Estado (Núñez Seixas 1999, 54), pidiéndole al público que difunda la idea de «que sía'l Geni de Catalunya el Mesíes esperat de les nacions» (Prat de la Riba 1906, 56). Cataluña debe ser el Mesías de las naciones... Y no solo eso, sino que la ideología articulada por Prat de la Riba «se convertía en el instrumento preciso de la burguesía catalana para conquistar nuevas cotas de poder y transformar el Estado de la Restauración» (Núñez Seixas 1999, 54): doble objetivo, pues, el primero dirigido a ocupar un espacio mayor en la gestión de la política del Estado español, y el segundo, convertirse en el líder natural de las demás nacionalidades subestatales, en España y fuera de ella.

Prat de la Riba recoge la diferenciación racial de Almirall y habla de «la modalidat ètnica castellana» (Prat de la Riba 1906, 41), que compone la sustancia del Estado como realidad social o étnica viva, pero no entra a discutir las elaboraciones almirallianas sobre la raza castellana y la raza catalana. En realidad, unos años antes, en 1898, había publicado en francés *La question catalane,* donde seguía la contraposición entre los pueblos castellano y catalán, pues uno «està lligat al corrent industrial dels pobles moderns i l'altra nodrit dels prejudicis de *l'hidalgo* carregat de deutes i inflat d'orgull» (Riera 2005, 24). Es más, parece precisar las especulaciones de Almirall sobre la raza catalana, su origen y su

historia. Porque no se trata de vincular la raza catalana a la de los pueblos que formaron esa Confederación aragonesa-catalana, sino que Prat de la Riba se apropia de la descripción que ofrece Rufo Festo Avieno en *Ora marítima* –del siglo IV, pero que sigue el *Periplo massaliota,* de Eutimenes de Masalia, del siglo VI a. C. , interpolado por otro escrito de Éforo, del siglo I a. C.– para hablar de la *etnos ibérica* o nacionalidad ibérica que se extiende desde Murcia hasta la desembocadura del Ródano y de la que ni castellanos ni andaluces ni gallegos, ni vascos podrían formar parte: «aquelles gents són nostres passats, aquella *etnos ibèrica,* la primera anella que la historia'ns deixa veure de la cadena de generacions que han forjat l'ànima catalana» (1906, 93). Porque, en efecto, los habitantes de esa región –que, no por casualidad, acoge el territorio de las diversas partes de Cataluña– engendrarían la lengua catalana y en las diversas manifestaciones de su cultura se plasmaría el «geni de la nostra raça» (1906, 98). En la especie de catecismo laico y nacionalista titulado *Compendi de la doctrina catalanista,* que Enric Prat de la Riba y Pere Muntanyola escribieron en 1894, y en el que reescriben muy premonitoriamente con fines pedagógicos la historia de Cataluña y su encaje en el reino de Aragón y en España, se define el carácter catalán, la raza catalana, como marcada por «l'esperit práctich y utilitari, lo geni mercantil y un temperament oberta y decididament lliberal y tradicionalista á la vegada» (Prat de la Riba y Muntanyola 1894, 6), un carácter nacional que, según se afirma en ese texto, ha sido desnaturalizado por el espíritu de rutina, el utilitarismo desenfrenado, el individualismo y el flamenquismo, una agresión que, lógicamente, lleva a cabo el enemigo por excelencia de la nación catalana que es el Estado español. Estamos, pues, lejos de considerar que la conceptualización de Prat de la Riba se sitúe, como afirma Richard Cleminson siguiendo a Angel Smith, en una «more culturally inflected interpretation "that became the dominant perspective in Catalan circles from the 1900s"» (Cleminson 2019, 14). En *La question catalane* había formulado de manera muy gráfica –y cartográfica– la relación entre Cataluña y España, pues el viajero que llega a esta por Portbou, se encuentra con que «Catalunya li fa la impressió d'un prollongament de França; Barcelona, la d'una gran capital del Migdia. Fins que no hagi passat l'Ebre, no trobarà *la pàtria del Quixot, l'Espanya momificada* que desitja de recòrrer» (Riera 2005, 37; cursiva mía). Como hemos visto, el *Quijote* pertenece a otra raza y a otra nación, incluso a otro territorio y a otra alma. Poco más se puede pedir entonces en cuanto a la implicación del catalanismo en el tricentenario del *Quijote*.

La contextualización del papel de la raza en sus predecesores sería obra de Antonio Rovira i Virgili, cuya trayectoria política le llevaría desde posiciones federalistas y nacionalista hasta Esquerra Republicana de Catalunya, partido al

que ingresaría en 1932. En efecto, en su obra *El nacionalismo catalán: su aspecto político,* clarifica: «cuando los catalanes hablamos de raza catalana, no queremos significar que constituyamos una raza antropológica. No empleamos el término "raza" en su sentido antropológico. Nos referimos a la raza histórica. Y en ese sentido es indudable que los catalanes constituimos una raza bien definida» (Rovira i Virgili 1917, 11). Aprovecha ese mismo momento para arrojar luz sobre la famosa conferencia del doctor Bertomeu Robert, insistiendo en lo que ya otros habían dicho antes sobre el carácter puramente científico y «objetivo» de la comparación de configuraciones craneales, sin extraer conclusiones identitarias de ningún tipo. En consecuencia, afirma: «para nosotros, la raza nacional es aquel compuesto étnico que se ha formado sobre un determinado territorio, en el transcurso de los tiempos, por las mezclas de razas y por las influencias físicas» (12). Rovira i Virgili retoma las ideas de Prat de la Riba y sitúa la raza catalana en la *etnos ibérica,* que fue determinada por la larga dominación romana, pues «Roma dio a los catalanes el idioma, el derecho y el carácter latino, que han conservado a través de los siglos» (12), y asume una cita de Paul de Mirecourt para señalar que, mientras tanto, «las invasiones acentuaban cada vez más el carácter semi-africano que se halla en casi todo el resto de los pueblos de la península» (13). Más tarde, en su *Resum d'història del catalanisme,* precisará que la raza catalana es el resultado compuesto de cuatro razas prehistóricas: la capsiana, la pirenaica, la céltica y la ibérica (1936, 52). Así pues, simplificando las intervenciones de otros letrados anteriores, dibuja una división racial entre los ibero-romanos –o sea, los catalanes– y los semi-africanos –o sea, el resto de españoles–. En otras palabras, se contraponía, en palabras de Riera, «la raza castellana dominadora pero inferior, simbolizada en don Quijote, frente a la catalana sometida pero superior» (2005, 36). Una visión y una representación de las razas en la península ibérica construida a lo largo de los años y con un solo objetivo: marcar las diferencias y exaltar la nación catalana. Y tal como hemos visto, las bases fundacionales del nacionalismo catalán estaban ya puestas en casi todos sus componentes.

3— Deben verse los diversos trabajos de Carme Riera, pero muy en especial *El «Quijote» desde el nacionalismo catalán, en torno al Tercer Centenario* (2005).

CATALUÑA Y EL CENTENARIO[3]

Al igual que en el resto de provincias y regiones, la dinámica del poder central funcionó con la misma precisión en Barcelona y Cataluña en general. No obstante, la división e incluso fragmentación de la sociedad civil y política se representa con mucha mayor claridad en Cataluña que en otras nacionalidades históricas, y nada lo demuestra mejor que los artículos que dan cuenta de las actividades que tuvieron lugar el 7 de mayo de 1905 en Barcelona. Y lo representa porque, sin ir más lejos, el ámbito de la esfera pública presenta mayor diversificación, es decir, mayores matices y registros que en otros lugares. En primer lugar, porque Barcelona y Cataluña eran zonas de intenso cervantismo, donde se habían producido ediciones y estudios a lo largo del XIX y antes, lo que en cierta medida explica por qué también en Barcelona se escriben y publican estudios monográficos coincidiendo con el tercer centenario (Carreras Artau, como mínimo), pero sin depender directamente de aquel. Además, en Cataluña se albergan y circulan periódicos republicanos federalistas, revistas satíricas anticlericales, órganos católicos, prensa catalanista política o periódicos gráficos satíricos y catalanistas, revistas culturales sin orientación precisa. Elegimos, pues, el relato de *La Publicidad,* periódico republicano y todavía no catalanista, para compararlo seguidamente con el de *La Veu de Catalunya*, que ya era el órgano de la Lliga Regionalista. En *La Publicidad* del 8 de mayo se puede leer una narración de la «Manifestación cívica» que, a pesar de la lluvia de los días anteriores y la presencia de nubes pesadas y oscuras, que tal vez retrajeron a muchos participantes de lo que hubiera debido ser una «manifestación digna del genio cervantino y de la civicultura de Barcelona» –atención a ese magnífico neologismo–, salió a las once de la mañana de la Casa Consistorial para dirigirse al Museo Municipal de Artes Decorativas, donde tendría lugar la inauguración de una lápida para honrar la memoria de Cervantes según acuerdo del Ayuntamiento de Barcelona. Es notable que Stéphane Michonneau afirme que «Barcelone laisse le projet de monument à l'abandon» (2007, 196), afirmación que apoya en documentos de la ciudad que, obviamente, contradicen lo que narran los periódicos. El relieve y la solemnidad de la marcha recayó en los elementos oficiales, sí, pero sobre todo en el «gran número de entidades y asociaciones en representación de todas las clases intelectuales», que pasearon por las calles Jaime I, Princesa, Comercio y Paseo de la Aduana, entraron en el Parque de la Ciudadela por la avenida de Prim y llegaron al palacio destinado a Museos Municipales de Pintura, Escultura y Artes Decorativas. En la manifestación figuraban una sección de la Guardia Municipal

1— Deben verse los diversos trabajos de Carme Riera, pero muy en especial *El «Quijote» desde el nacionalismo catalán, en torno al Tercer Centenario* (2005).

montada, el estandarte de la ciudad, el Batallón de Veteranos de la Libertad y las charangas de los batallones de cazadores de Reus y Alfonso XII. Entre los grupos y asociaciones que participaron en la marcha, menciona sociedades humorísticas, centros educativos y obreros, Unión de Ateneos Obreros de Cataluña, Instituto Obrero Graciense, Unión Argentonense de Argentona, Centro Instructivo Obrero de Las Corts, Ateneo Obrero de Gracia, Ateneo Manresano, Ateneo de Vilasar de Mar, Centro Familiar de Las Corts y otros más; la Escuela Náutica y otras instituciones docentes; entre el elemento intelectual

> veíanse en el desfile conocidos literatos, artistas y actores de los teatros, que actualmente están abiertos en la ciudad, delegaciones del Ateneo, Academia de Bellas Artes, Claustro Universitario y profesorado, y entre el elemento oficial, representantes de la Magistratura, el Ejército, Cruz Roja, Diputación Provincial y el Ayuntamiento, representado por los tenientes alcaldes Sres. Corominas, López y Mundi, y los concejales Sres. Giner, Nebot, Albó, Ávila y otros.

La manifestación fue presidida por el gobernador civil, el alcalde, el presidente de la Diputación y el general Hernández, delegado por el capitán general. Se leyó el acta de la sesión del Consistorio del 17 de abril sobre la lápida en honor de Cervantes. El concejal D. Guillermo López pronunció un breve discurso que concluyó «dedicando un cariñoso saludo a la patria común, diciendo que la obra cervantina era una gloria de toda la nación española», habló después el alcalde D. Gabriel Lluch y descubrió la lápida, y terminó dirigiendo la palabra el gobernador civil, D. Carlos González Rothwos. El periodista cierra su crónica afirmando que «Barcelona ha correspondido a la galantería del gran novelista rindiendo a su memoria justo homenaje de admiración».

La Veu de Catalunya, por su parte, describe la procesión que arrancó del Ayuntamiento (Cà la Ciutat) para encaminarse al Museo de Artes Decorativas, no sin insertar la mirada crítica del periodista al hablar de «la professó cívica inventada pel senyor Giner de los Ríos», inscribiendo así la división del consistorio y, en particular, la posición minoritaria del catalanismo en su seno. La descripción del periódico, sin embargo, demuestra una intervención institucional oficial y una participación de los órganos de la sociedad civil mucho más amplia de lo que parecería indicar. Pero, sobre todo, está concebida en un tono entre satírico y burlesco mezclado con una distante objetividad que quiere degradar la manifestación que está describiendo. En efecto, dejando de lado el sabroso detalle de que la marcha fuera encabezada por «quatre municipals de cavall», seguían las delegaciones de las siguientes entidades: Coro L'Escarxofa (La Alcachofa) –recuérdese que los coros de Clavé se habían desplazado a Madrid para participar en la capital en la celebración del centenario–,

Escola Náutica, Societat obrera italiana, Gatzara Continua (Algazara continua), Coro La Trompeta, Gremi de Mestres Fusters, Ateneu Obrer de Barcelona, Foment d'Arts Decorativas, Círcol Artístich, Veterans de la Llibertad, Crédit Agrícola Catalá, Real Academia de Medecina, Creu Roja, Cónsul de Fransa. El elemento oficial estaba compuesto por el Claustro de la Universidad, militares, los concejales señores Eusebio Corominas Cornell, Santiago Mundi, Tiberio Ávila Rodríguez, Hermenegildo Giner de los Ríos –concejal del Partido Republicano Radical y hermano de Francisco– y Guillermo López Ventura; el general Hernández en representación del capitán general; el alcalde Gabriel Lluch y Anfruns; el gobernador Carlos González Rothwos, así como –y aquí tenemos el toque socarrón del periodista– el cabo de policía Antoni Ramírez, toque este que parece desmontar y desprestigiar la seriedad de los cargos anteriores. En el salón del trono del palacio que alberga el Museo, la procesión fue recibida por los concejales Ramón Albó Martí y Francisco de P. Nebot Canti. Se juntó la presidencia –gobernador, alcalde y general–, y el secretario del Ayuntamiento, Guillermo López, que había presidido la comisión de Governació, reconoció el papel del catedrático y concejal Giner de los Ríos, invitando a inaugurar la lápida instalada, gesto que llevó a cabo el alcalde Gabriel Lluch, que brindó un breve discurso, seguido por otro del doctor Cortejón –con caras largas de los republicanos, al igual que cuando el gobernador dio fe de la adhesión del gobierno de Su Majestad al acto–, que dio paso a los ¡Visca Cervantes¡, ¡Visca Catalunya! y ¡Visca Espanya! Merece destacarse el comentario del periodista anónimo: «aquesta professó cívica, organisada pels Giner, López y companyía, va ser llastimosamente ridícola», lo que le permite recordar las palabras del concejal catalanista Pella i Forgas al predecir el inevitable fracaso. La realidad, sin embargo, fue bastante más vistosa de lo que, al parecer, hubieran querido los concejales de su cuerda.

Guereña señala que «la conmemoración del centenario no se desarrolló sin debate ni algunas reticencias por parte de algunos sectores, por ejemplo, en el seno del Ayuntamiento de Barcelona» (2008, 163), y eso es algo que hemos podido documentar. Por su parte, Arianna Fiore recuerda las posturas de Almirall y Prat de la Riba, quienes, según Carmen Riera, «consideraron el *Quijote* un obstáculo en el camino de liberación de Cataluña de la influencia ibérica ("descastellanizar Cataluña")» (Fiore 2016a, 157n), a las que ya nos hemos acercado. No obstante, que fuera un obstáculo en ese proceso –que solo en nuestros días parece estar alcanzando su objetivo, aunque todavía en 1990 Jordi Pujol preconizaba y promovía *catalanizar* Cataluña– no responde ni a la convocatoria de la celebración del tercer centenario ni a la realización de los actos festivos y sociales que formaban parte de la decisión gubernamental y de la imaginación del tricentenario. Pero, en efecto, la discusión en el Ayuntamiento de Barcelona fue más allá de estar a favor o en contra de una

celebración. En aquel momento, Josep Pella i Forgas era uno de los concejales (o *regidors*) del grupo catalanista, y en una de las ocasiones que se presentaron para debatir las propuestas «oficialistas» sobre el tercer centenario del *Quijote* opuso al parecer mayoritario del Ayuntamiento una interpretación que vehiculaba perfectamente las razones del catalanismo político contra una conmemoración que, les parecía, en nada favorecía el programa de su formación. Así, en la sesión del 11 de abril de 1905 que reseña *La Veu de Catalunya* –recuérdese que este diario era el órgano de la Lliga Regionalista– del 12 de abril, a la página 2, se presta un espacio especial a la intervención de Pella i Forgas oponiéndose al dictamen de la comisión encargada de proponer las actividades de la corporación. Ese dictamen proponía colocar en el Saló de Cent una lápida que recogiera las famosas palabras de Cervantes en el *Quijote* sobre Barcelona, realizar una procesión cívica para inaugurar la lápida, que iría desde «desde Bellas Arts a Ca la Ciutat», celebrar una recepción en el Saló de Cent, comprar algunos ejemplares de la obra de Clemente Cortejón sobre el *Quijote* –suponemos que es el primer volumen de la edición crítica que Cortejón había empezado a publicar en Madrid– e instituir un premio anual de 100 pesetas para algún niño o niña de las escuelas municipales que realizaran un acto de virtud o de abnegación.

La intervención de Pella i Forgas –que es a la que *La Veu de Catalunya* otorga verdadera importancia– empieza presentando una enmienda para que, en lugar de lo que propone la mayoría, se creen a) un premio de 500 pesetas para el obrero tipográfico que más se distinga en su profesión, b) un premio de 2 000 pesetas para el mejor estudio político, histórico y social sobre el estado de Cataluña en la época del *Quijote* y, por último, c) que se adquieran 50 ejemplares del libro de Tomás Carreras Artau –que no por casualidad estaba cerca o militaba en la Lliga Regionalista, pero cuya obra se presenta como la de un joven que mira a Europa, que estudia el *Quijote* a la moderna, y no a la antigua, como hace Cortejón–, *Filosofía del derecho en el* Quijote, pero la Comisión de Gobernación, que era la encargada de presentar el dictamen –en la que sabemos estaban Hermenegildo Giner de los Ríos y Odón de Buen y del Cos– rechaza la enmienda. Lo que denuncia Pella i Forgas es la intervención del gobierno central: «Està molt bé que's conmemori el centenari de l'obra inmortal den Cervantes; peró darrera d'aquesta proposició jo hi veig la empenta del ministeri, jo hi veig una manifestació d'aquet patriotisme convencional iniciat per en Maura y seguit per en Lacierva a propósit del centenari aquet». Así, en oposición a la campaña gubernamental, Pella i Forgas reivindica una forma diferente de nacionalismo: «Nosaltres també'n som de patriotas, peró no de R.O. [Reial Ordre], no rutinaris», y este es un enfoque que va a retomar incidentalmente la revista *Joventut,* del 11 de mayo de 1905, donde se escribe que «una cosa es rendir homenatge al talent y un'altra'l fer actes de servilisme que resulten impropris e inoportuns». Pella i Forgas reclama su lectura del *Quijote,*

«perque és una pintura magistral de la situació d'Espanya, d'aquella Espanya que va anar a moure rahons a tota Europa, y que com l'hidalgo manxego, s'ha atipat de rebre garrotadas. Pero don Quixot va acabar pera obrir els ulls a la rahó, mentres que aquí, d'ensá de la darrera pallissa, sembla que tothom segueix cego». La «última paliza» se refiere, obviamente, al Desastre. Lo interesante es que no se apoya en la visión de otros nacionalistas –gallegos, vascos o catalanes–, ni siquiera en la del movimiento regeneracionista, sino que recurre a Cánovas del Castillo para justificarse: «Y no creyéu que això ho digui un regionalista, no; això ho digué en Cánovas, que no podreu negar que era un gran espanyolista. La historia d'España és la del Quixot; estém en els darrers capítols». En último término, su posición aquí no va más allá de la de cualquier españolista regeneracionista, e incluso menos.

Es, sin embargo, al comentar el tema de la lápida cuando, oponiéndose a repetir las manidas frases de Cervantes sobre Barcelona, propone algo radicalmente diferente: «Poseuhi aquell testament dels consellers, aquellas sublims paraulas del 11 de setembre de 1714, quan Barcelona queya baix els butxins del absolutisme de Felip V; poseuhi aquellas paraulas de Carles V: "Més m'estimo ser Comte de Barcelona que Rey dels romans"». Y el mismo enfoque adopta para justificar el premio a un estudio político sobre la situación de Cataluña en el tiempo del *Quijote,* porque en esta obra se descubre que, saliendo de las llanuras desiertas de la Mancha, es en Barcelona donde encuentra riqueza, cultura y civilización, e incluso a un castellano que lo insulta. Pero más interesante sería, dice, un estudio «sobre'l famós Roch Guinart, el protegit pels luterans del sud de Fransa, el capitost dels bandolers qual major part eran gascons. ¡Quanta gent no hi há que no ha sentit a parlar may del moviment luterá a Catalunya!». Es la revisión de la historia de Cataluña lo que propone y espera el concejal, que concluye afirmando: «lo que jo proposo és la supressió de tota exhibició exterior y l'implantació de cosas sólidas», inscribiendo una percepción que ya hemos visto del ser español en oposición al ser catalán. Podríamos tal vez detenernos en la mirada del periodista que cubre las sesiones del Ayuntamiento, porque sus simpatías por el grupo catalanista son más que obvias, hasta el punto de llamar al concejal Giner de los Ríos «el regidor foraster» o el «antibarceloní» y despreciar sus intervenciones de modo sistemático. Muy revelador de la percepción que tenían de este concejal y otros, marcados no solamente como no catalanistas, sino como españolistas, es lo que dice *Cu-cut*, en el nº 173 del 19 de abril de 1905: «Giner de los Ríos, catedrátich de la talla de Don de Buen –otro concejal no catalanista– y altres *chupópteros* del Estat espanyol», y ello a causa de proponer que la lápida con las frases laudatorias de Cervantes a la ciudad de Barcelona se colocase en el Salón de Ciento. Como vemos, esta sesión demuestra –como otras muchas– el juego de los grupos y la

relación de fuerzas entre liberales, federalistas, catalanistas y otros, sobre todo teniendo en cuenta que en estos meses el Ayuntamiento lo gobierna una mayoría republicana con el liberal monárquico Gabriel Lluch y Anfruns como alcalde.

El libro de Actas del Ayuntamiento que incluye la sesión del 11 de abril de 1905 es un poco más escueto y no recoge en detalle la intervención en catalán del concejal Pella tal y como la reproduce *La Veu de Catalunya,* como si este periódico hubiera dispuesto privadamente del texto leído por Pella. Además, en las Actas podemos seguir las negociaciones que tuvieron lugar tras la intervención de Pella y las respuestas de otros concejales. En efecto, la Comisión de Gobernación propuso algunos cambios y ajustes a su dictamen para dar cabida a algunas ideas de Pella. En síntesis, modificaban la ubicación de la lápida, que se instalaría en el Palacio del Museo de Arqueología, también se alteraba el trayecto de la procesión, que iría del Ayuntamiento a dicho museo, añadiendo además la propuesta del premio de 500 pesetas al mejor obrero tipográfico de Barcelona. El grupo catalanista y algún otro concejal se opusieron al mantenimiento de la recepción en el Ayuntamiento donde se recibiría a literatos, artistas y escritores la tarde de la procesión, y pidieron que su voto constase expresamente.

En el período en que se discute y preparan los actos oficiales del homenaje a Cervantes, *La Veu de Catalunya* de 11 de abril de 1905, página 2, incluye una información del movimiento catalanista sobre la inauguración de la Unió Autonomista de Gràcia, en la que Joan Montllor i Pujalt, secretario de la Unió, habló y repitió los puntos recurrentes del catalanismo para terminar retomando las ideas de Almirall sobre las diferencias entre las razas castellana y catalana, echando de paso su cuarto a espadas, puesto que esas diferencias «patentisan la impossibilitat de que las lleys fetas a mida pera l'un puguin venir adecuadas a l'altre, y acabá dient: Cervantes s'equivocá creyent que'l poble castellá's corretgiría al contemplarse en el mirall del "Quixot". Cal que'l catalanisme n'escrigui un altre pera assolir lo que no lográ Cervantes». La idea que parece sugerir Montllor es que el catalanismo escriba otro *Quijote* que *consiga corregir* al pueblo castellano. Aquí, la literatura se encuentra ya lejos de su medio ambiente restringido; se ha desplazado al terreno de las armas políticas y político-culturales que se proponen para atacar al adversario. Porque lo que se pone de relieve en la celebración del tercer centenario en Barcelona es precisamente la división de la sociedad. En su imprescindible libro, Carme Riera destaca la especificidad de la prensa catalana en el tricentenario y la concreta en dos aspectos: primero, el énfasis en los aspectos que relacionan a Cervantes y el *Quijote* con la ciudad de Barcelona y, segundo, una interpretación política de la figura de don Quijote (2005, 83-84). Y, en efecto, la esfera pública catalana ostenta sin recato la división de opiniones, en primer lugar, sobre

la gestión de los asuntos públicos por la división de las fuerzas políticas; en segundo lugar, sobre la posición a adoptar ante Cervantes, el *Quijote* y los festejos del tricentenario. Recordemos que en las elecciones municipales de 1905 los regionalistas habían obtenido 12 concejalías frente a 14 que fueron a parar a republicanos, pero en 1907 los regionalistas lograron 4 concejalías frente a 24 de republicanos, 16 de radicales y 8 de nacionalistas independientes (Mir Curcó 1989-1990, 103).

LA MIRADA CATALANISTA A LA CELEBRACIÓN, EL *QUIJOTE* Y CERVANTES

Lo que nos muestra esta discrepancia de visiones y acercamientos ante la celebración del tercer centenario, concentrada, por un lado, en las posturas oficiales –gubernamentales–, cuestionadas pero seguidas por republicanos federalistas, católicos y otras corrientes; y, por el otro, la del catalanismo político que verbalizan los agentes de la Lliga y otras corrientes –aunque también encontramos la intervención de núcleos modernistas, e incluso del grupo naciente del *noucentisme*– es la separación casi definitiva de los dos bloques en que tiende a dividirse toda sociedad ante situaciones, temas o conflictos que asumen –o parecen asumir– importancia vital en su existencia. Y es necesario tener presente que la celebración preconizada por el gobierno central para el día 8 de mayo planteaba ya un conflicto de afectos en el movimiento catalanista, puesto que la celebración de los *Jocs florals* venía teniendo lugar desde su reinstauración el primer domingo de mayo, o sea, el 7 de ese mes en 1905. Porque no es que el catalanismo *se enfrentara directamente* a un homenaje cervantino, a un recordatorio celebratorio de la obra de Cervantes, e incluso del personaje mismo; pero sí se oponían a seguir el *oficialismo celebratorio,* el homenaje decretado por una Real Orden del gobierno. Y nos encontramos así, por ejemplo, con que Carreras Artau, simpatizante o militante de la Lliga, escribe su libro sobre un tema que trataría el político liberal José Canalejas en las conferencias del Ateneo de Madrid, es decir, el *Quijote* y el derecho, *Filosofía del derecho en el* Quijote, donde traza una imagen del alma española como religiosa, crédula y supersticiosa, fatalista, ultraidealista, inclinada a los extremos y, en consecuencia, absolutista desde el terreno político hasta el familiar (López Calle 2010); y, además de publicarlo, dicta conferencias sobre el tema en 1905. Pero es que también *La Veu de Catalunya* hace ostensible su adhesión al recuerdo del tercer centenario en el diario del 21 de enero de 1905, donde inserta

en primera página y grandes titulares: «Tercer centenari del "Quixot"», firmado por Antoni Careta i Vidal, que había sido miembro de La Jove Catalunya y sin duda se mantenía en los círculos catalanistas; seguía un artículo de «Petrus Bofill» titulado «L'últim llibre de cavallerías» y, para cerrar el recuerdo, un fragmento de la traducción del *Quijote* al catalán que años antes había hecho Antoni Bulbena i Tusell y a la que aluden otros escritores y periodistas. La significación de Bulbena i Tusell –que se enfrentó a las normas unificadoras de Pompeu Fabra (Bacardí 2013, 548)– radica en ser el primero que hizo una traducción completa de la obra en 1891 (Bacardí y Estany 1999, 53-55), además de traducir todas las novelas de Cervantes para el Institut d'Estudis Catalans. La elección del mes de enero para consagrar el número, o una parte de él, al centenario del *Quijote* aproxima a algunos periódicos –además de *La Veu de Catalunya,* lo hacen *Ilustració Catalana* y *La Ilustración Artística*– a la Academia de Buenas Letras de Barcelona, que en su reunión del 7 de enero de 1905 hace explícito que fue en ese mes cuando se puso a la venta la primera parte del *Quijote,* y no en mayo (Riera 2005, 62), aunque investigaciones posteriores han demostrado que esa primera parte salía de la imprenta de Juan de la Cuesta ya a muy finales de 1604, y estaba en la librería de Francisco de Robles en enero del año siguiente. En consecuencia, el artículo anónimo en *Ilustració Catalana* que presenta y justifica adherirse al tricentenario y titulado «Nostre homenatge», en el número del 22 de enero de 1905, afirma: «Aquest mes de Janer fa trescents anys de la sortida del *Quijote*».

Más adelante, el 18 de mayo, se incluye en *La Veu de Catalunya* la traducción de un artículo de Edmond Lepelletier aparecido en *Echo de Paris* con el título de «El "Quijote" al estranger». Lepelletier, que había sido republicano y radical hasta finales de siglo, reorientó sus afinidades y se convirtió en nacionalista y antisemita, ostentando en el *Echo de Paris* su oposición a que se reabriera el juicio de Dreyfus; y es en esta época cuando publicó el artículo sobre el *Quijote*. Lepelletier comenta la propuesta de erigir una estatua de Cervantes –siguiendo el precedente de otra de Shakespeare levantada en el boulevard Haussmann– y eso le sirve de punto de partida para comparar a los dos ingenios. Pero puesto que la persona de *La Veu de Catalunya* que presenta el artículo afirma que lo publica «per l'interés que pot despertar en las actuals circunstancias» el punto de vista del autor, me atrevo a suponer que ese interés sobresale particularmente casi al final del comentario sobre Cervantes:

> La decadencia d'Espanya comensa ab «Don Quijote». Ab el despreci pera'ls cavallers y llurs novelescas proesas, comensá a pendre cos la indiferencia per las accions nobles, pels grans pensaments. La inercia moral y l'ensopiment cerebral varen pendre possessió d'aquell hermós país. Els treballs maravellosos de la dominació árabe foren abandonats o destruits. Arrasats els canals que

> feyan circular la sava de la vida; tapats els aqüeductes y obstruits els passos que atravessavan las montanyas, el comers y la activitat morían. Las dues Castellas se tornan un desert mort. Com una immensa y estéril tomba, l'Escorial aixeca la seva torra ombrosa al centre d'una solitut calcinada. La vitalitat general del país s'adorm. Las galeras portan del Nou Món l'or que la nació ya no sab produir. La literatura mor. Malgrat els esforsos de Carles III, l'agonía material y intelectual d'Espanya s'allarga y dura fins als días, fá poch transcorreguts, en que la pérdua de las colonias, forsantla a enriquirse per medi del treball, sembla ferla sortir del ensopiment.

Recoge Lepelletier una imagen de la decadencia de España que podía y parecía satisfacer la mirada crítica del regeneracionismo español y también del catalanismo político.

La posición de *La Veu de Catalunya,* sin embargo, había sido establecida en sus dualidades y contradicciones muy pronto por Miquel dels Sants Oliver en un artículo titulado «Centenari del "Quijote"» y publicado en *La Veu de Catalunya* el 11 de diciembre de 1903. Aunque ese periódico era el órgano de la Lliga Regionalista, el partido de Prat de la Riba, Miquel dels Sants Oliver no era un catalanista político destacado, aunque se había manifestado con anterioridad como *mallorquinista* de tendencias claramente conservadoras, incluso mauristas. Después de mencionar las circunstancias de la proyectada celebración, señala la excepcionalidad de Cervantes, tan diferente de los demás españoles, que carecen de «*seny*, de sentit práctich, de visió de realitat y de sanitós equilibri», como demuestra la historia de España. Embarcado en esa reflexión sobre Cervantes, don Quijote y el ser español, incorpora la figura de Sancho y retoma o recicla ideas de Franquesa i Gomis, rebatidas por Alomar, sobre quién simboliza mejor ese ser nacional, si don Quijote o don Juan Tenorio, prototipo este de la *guapeza* altanera y perdonavidas, «del majismo casticista» (Riera 2005, 45) que caracterizó a los españoles en sus empresas coloniales por Europa y por América, enfoque que también manifestaría Sebastián Gomila en *El Liberal* el 7 de mayo de 1905 (Riera 2005, 186n). Lo excepcional de Cervantes –no solo de don Quijote– se expresa según Oliver en la serenidad griega del ser histórico, en su resignación y su temperamento «*anti-inquisitorial* y anti-calderonià», por lo que se recorta como una naturaleza «esencialment humana y humanista».

En ese artículo, sin embargo, se formula y sustenta claramente una posición favorable a la participación en la celebración del tricentenario:

> Rahóns elementals de civilisació y de política aconsellan a la nova Catalunya que prengui sa part en el centenari del *Quijote*. Si en determinadas ocasions cal retreure'ls agravis y ferlos valer, la justicia y la gratitut han d'ésser més fortas

> y visibles quan se tracta d'aquellas personalitats altíssimas que suposan una desviació del temperament dominant y un esperit d'amplitud y de llarguesa capás de produir, si prosperés qualque día, la veritable y íntima comunió dels pobles ibérichs.

Se inscribe así, en lo que parece un acontecimiento puramente cultural, todo un programa de construcción de la Cataluña *nueva,* de sus relaciones con las otras nacionalidades de la península y del papel que ciertos iconos culturales –en este caso Cervantes y el *Quijote*– pueden desempeñar en el interior de ese programa. Ahora bien, la participación de Cataluña y sus instituciones de cultura es necesaria, piensa Oliver: «Els grans centres de cultura de Catalunya com l'Ateneu y l'Academia de Bones Lletres tenen molt que fer y que dir, bé pera sumarse al centenari, bé pera rectificarlo y dignificarlo si se'l prostituís a una calaverada dels *chicos de la prensa*», porque el momento es clave para la regeneración nacional: «Hi há que fer veure "nostre Cervantes" y, ab ell, la nova Espanya, l'Espanya que voldríam, la que ha de náixer y surgir de bell nou». Catalanismo sí –por eso su llamamiento al Ateneo tiene especial significación, pues ya se había catalanizado, y cuyos órganos de gestión «habían sido ocupados por personalidades del catalanismo político» (Riera 2005, 49)–, pero sin ruptura de ningún tipo con España, identidad catalana sin duda, pero en busca de acuerdos con los otros pueblos ibéricos en la expectativa programática de construir una nueva España, en la que la visión catalana tenga un peso específico o sea el timonel necesario. Es muy significativo que reivindiquen el papel de Cervantes y el *Quijote* tres catalanistas moderados como Oliver, Careta i Vidal o Miquel i Planas, como bien recuerda Riera (2005, 35). Y, sobre todo, en sus palabras Oliver comparte y apoya el programa de regeneración nacional que también habían hecho suyo letrados, intelectuales y escritores de otras naciones y regiones de España.

En continuidad con lo dicho, es coherente que, en 1905, ya en enero de ese año, el día 21 para ser más precisos, la primera página de *La Veu de Catalunya* muestre un titular central: «Tercer centenari del "Quixot"» bajo el que se encuentra el título «El nostra amich Cervantes», firmado por Antoni Careta i Vidal, escritor polivalente que muy probablemente simpatizaba con la Lliga. Y, en efecto, el artículo es una exaltación de los vínculos de amistad entre el escritor y Barcelona, con citas generosas de los comentarios insertos en escritos cervantinos sobre la ciudad, más allá de las célebres palabras en el *Quijote;* aprovecha para explorar los lazos entre *Tirant lo Blanc* y el *Quijote*; y, asimismo, acaba con dos leyendas urbanas sobre la presencia de Cervantes en la ciudad y del personaje de Antonio Moreno para concluir proponiendo la colocación de una lápida en la llamada casa de Cervantes, en el paseo de Colón, número 33 –dice él, aunque otros hablan del número 3, y en la actualidad

parece ser el número 2–. Además, y como ya subrayó Carme Riera (2005, 31-32), de modo paralelo al de los regionalistas gallegos, pone el énfasis en el respeto que sentía y expresó Cervantes por las lenguas maternas, para lo cual cita el párrafo del capítulo XVI de la segunda parte en el que defiende el uso de las lenguas vernáculas, ya que «Cervantes era el castellá menys castellá de sos contemporanis amb tot y ésser el més veritable espanyol». La proyección ficticia que hace de Cervantes le lleva incluso a afirmar que, si todos hubiesen sido como él, «no s'haurien vist l'alçament y la separació de Portugal y Catalunya en 1640». En el mismo periódico y día, Petrus Bofill escribe «L'últim llibre de cavallerías», donde zigzaguea por diferentes temas relacionados con Cervantes y el centenario, entre ellos la segunda parte de Avellaneda, para concluir con palabras esperanzadoras: «Gracias al esfors del Quixot, el mon va arrodonintse, l'home avensa sempre ab més dalit pel camí de la llum, la historia omplena sas fullas ab més tinta verda que vermella, ab més esperansas que sanch, y la Terra, eixa bolva de pols perduda en la immensitat del espay, va acostantse cada día més a la constelació de la Veritat». Por último, se ofrece la traducción de Antoni Bulbena i Turell de la aventura del barco encantado.

Como ya mencionamos al principio de este capítulo, Miguel de Unamuno, intelectual apegado sin duda a los programas centralistas de la nacionalización o de la españolización del país, había publicado el 26 de junio del mismo año en *Vida Nueva,* de Madrid, un artículo titulado «¡Muera Don Quijote!», artículo que Josep Aladern, catalanista, republicano federal y anarquista, tradujo y reprodujo en *Lo Somatent* (Riera 2005, 17, 179n). Al artículo de Unamuno respondió Federico Urales en *El Progreso* de junio y julio de 1898, reivindicando como consigna: «Viva don Quijote» y, sobre todo, deslindando al Quijote asociado a la guerra del de las artes de la paz y la cultura. Es el propio Unamuno quien, respondiendo en el mismo periódico a Federico Urales –que era una respuesta al de Unamuno– exclamará: «¡Viva Alonso Quijano el Bueno!» y Urales volverá a responder en *El Progreso,* de 3 de julio de 1898, defendiendo al Quijote de la idea, y todavía Unamuno escribirá una carta «Más sobre Don Quijote» en *El Progreso* de 6 de julio de 1898.

Un poco al margen de esa discusión, y tras la publicación de *Vida de don Quijote y Sancho,* Josep Pijoan Soteres, «el institucionalista amigo de Giner de los Ríos» (Riera 2005, 28), publica en la primera página de *La Veu de Catalunya* del 28 de junio de 1905 un artículo de opinión en que se enfrenta a la visión unamuniana. Pijoan califica la obra de Unamuno como «un llibre plé d'estrafalaria y descomunal doctrina» en la que percibe «tot lo més agut y patológich de la mentalitat castellana». Pijoan califica la exaltación que Unamuno hace del personaje en oposición al autor, del mundo de ficción en oposición a la realidad histórica, como un «idealisme

absolut», «com a criteri nacional de vida», pues la prioridad la tiene el espacio imaginario y todos sus habitantes, no la aparente realidad que presenta la ficción –y recordemos que la visión de Unamuno enfrenta niveles o capas de la ficción, no de una realidad externa– y, sobre todo, no la persona física de Cervantes, miope según Unamuno ante la trascendencia de su propia creación. Pijoan recuerda la visita de don Quijote a Barcelona y la acogida que le ofrece don Antonio Moreno, burgués y parte de la «menestralia barcelonina». Embelleciendo la experiencia barcelonesa de don Quijote –donde, según Pijoan, el caballero no sufre las burlas de los duques ni los golpes de las fondas de Castilla, pero sí sufre, y eso no lo dice, las burlas del burgués catalán–, supone el articulista que, si el personaje hubiera permanecido en Barcelona más tiempo, Antonio Moreno habría normalizado a don Quijote mostrándole el ideal de lo práctico, sea una bacina, la lana de las ovejas o los molinos que muelen el trigo para hacer harina; y habría acabado por proponerle la más burguesa de las integraciones en la realidad: el casamiento con Aldonza Lorenzo y la procreación, es decir, la paternidad. No pudo curar al caballero y este regresó a su lugar vencido y bien vencido. Barcelona le habría podido mostrar «la bellesa positiva de las cosas!». Derrotado y regresado a su casa, solo le quedaba la muerte. Mientras tanto, Antonio Moreno ha prosperado: «s'ha fet la casa nova, ha montat duas o tres fábricas y ha enviat els seus fills al estranger», porque el «burgés catalá treballa, treballa, portat per un ideal que li bull en las entranyas». Por supuesto que no tiene tiempo de leer ni saber qué es o qué hace don Quijote, porque tiene otro ideal: «l'ideal d'alternar ab els demés homes del món y viure ab ells la vida colectiva». Riera llama la atención sobre el modo en que Pijoan opone la figura de Antonio Moreno a don Quijote: «Frente al individualismo quijotesco, al egocentrismo unamuniano, contrapone los intereses colectivos, el espíritu moderno, emprendedor de los catalanes» (Riera 2005, 28), o, como dice más adelante: «contrapone el racionalismo del anfitrión del caballero, el burgués Antonio Moreno» (2005, 171), convertido en un próspero industrial, «al idealismo exaltado de don Quijote –un idealismo que Unamuno pretende que sea representativo del pueblo castellano–» (2005, 171). En realidad, sin formularlo así, quiere confrontar el campo a la ciudad, lo agrícola a lo industrial, pues la modernidad es catalana y, por eso, el proyecto implícito es que hay que catalanizar a Espanya.

Unamuno no se quedó mudo ante la censura de Pijoan y le respondió en *La Publicidad* del 6 de julio, en la edición de la noche, con un texto en castellano titulado en catalán «La sortida d'en Pijoan». El centro de su respuesta es insistir en que Pijoan *no ha leído* –léase: no ha entendido– el libro de Unamuno, a lo que se añaden otros detalles como el «*parlar municipal* que de castizo catalán tiene poco» del crítico. Porque, al igual que los bizkaitarras, los catalanistas tienen

como una de sus especialidades «protestar de lo que no conocen o conocen mal y solo de referencias». Pero, claro, bizkaitarras y catalanistas «parecen tener corrompidas las entendederas por sobra de pasión y ven gigantes donde no hay ni molinos siquiera, y lo ven anti-quijotescamente». Es más, para Unamuno «fue quijotismo lo que hizo la grandeza histórica de Cataluña», y termina reivindicando el quijotismo de mossén Cinto Verdaguer. Tampoco Pijoan se quedó callado y repondió en *La Veu de Catalunya* del 11 de julio, edición de la tarde, con un artículo titulado «Don Quixot y l'ideal catalá». Y aquí vuelve a insistir en la perspectiva que representa Unamuno y, por extensión, los castellanos y España –«Sustreure's del tot en tot a la realitat, per viure solament d'una manera subjectiva; imposar el castell dels seus somnis: vetaquí la tendencia final del ánima castellana»–, mientras que los catalanes muestran un «ideal de vida moderna y expansiva» y «per aquest ideal útil, per aquest ideal práctich, triomfaren els nostres pares, y per ell triomfarém nosaltres», puesto que ese ideal, dice, empieza a hacerse escuchar también en España. Es el ideal de los mercaderes catalanes que compran y venden y así dan vida y carne al ideal moderno, lo mismo que en su tiempo el rey Jaime era «el héroe de lo real»; frente al sueño irrealizable de don Quijote, el «héroe catalá estimava las *cosas en sí*; era un idealista, peró de las cosas veritables; no perseguía may una cerebral sustitució creada per la fantasía». Riera concluye que, en este diálogo, «a través de la interpretación del *Quijote* se pone de manifiesto el enfrentamiento Cataluña-España» (2005, 175). Y tal vez habría que matizar que es, más bien, la oposición entre un cierto catalanismo y un cierto españolismo, que no son obviamente las únicas articulaciones de cada una de las naciones.

El grupo modernista y portavoz de la Unió Catalanista, en su órgano *Joventut. Periodich catalanista,* con cabeceras y portadas compuestas por miembros del grupo, decidió consciente y voluntariamente no consagrarle ningún número de homenaje al tricentenario cervantino, pero sí incluyó en el año VI, números 276 y 277, del 25 de mayo y 1 de junio de 1905, un artículo de Ramon Miquel i Planas, bibliófilo por excelencia y que fue redactor de *Joventut,* titulado «Cervantisme catalá». Muy representativo de la posición de la revista es el hecho de que en el número 274, de 11 de mayo de 1905, el tema de la primera página fue los *Jocs florals* y en el interior se incluía un trabajo sobre «Els jochs florals d'enguany». El artículo de Miquel i Planas es una exaltación de lo mucho que había hecho el cervantismo en Cataluña. Pero las primeras columnas ofrecen una perspectiva mucho más interesante, pues el autor empieza confesando que, «haventse ja realisat a Espanya ab entusiasme de Real Ordre la celebració del terç centenari del *Quixot*» –donde retoma la misma expresión que Pella i Forgas en el Ayuntamiento de Barcelona–, si hubieran querido, habrían podido publicar ese mismo artículo y «hauriem així

aparegut ab sincrònica puntualitat fent costat als molts que s'han sentit cervantistes». Prosigue con lo que podemos llamar una desautorización del impulsor de la celebración, Mariano de Cavia –a quien ni siquiera quiere llamar por su nombre– y la ridiculización de su propuesta, censurando la inexistencia de un sello de correos conmemorativo; denunciando, asimismo, con una frase tomada de un personaje anónimo, y al parecer publicada en *España*, el desprecio de Castilla –o sea, España– hacia Cataluña: «vale más un Quijote que todas las manufacturas de algodón de esos catalanes...», apostillando como al desgaire: «...no recordem si *separatistes*»; en *La Tralla* se identificará al personaje anónimo como el periodista González Blanco, pero Riera asegura no haber encontrado ningún artículo de este en el diario *España*, ni ninguna respuesta a aquel en *La Renaixensa* (2005, 190n).

Como otros escritores, Miquel i Planas salta de la celebración del tricentenario al estado actual del país, pues todo el mundo sabe que España –o sea, Castilla– fue en otro tiempo «un gran poble, quan tenia cultura, quan tenia art, quan vivia d'ideals d'acort ab el temps, y que per això meteix es avuy més visible la profonda abjecció en que's troba cayguda, no tenint cultura, ni art, ni cap ideal digne d'un poble civilisat...», una imagen que recoge sintéticamente el gran estereotipo –el gran engaño– de la leyenda negra, el formulado por Masson de Morvilliers ya en el siglo XVIII. En síntesis, el cervantismo de los españoles, dice Miquel i Planas, es interesado, porque es «l'orgull dels pobres al fer esment de un llur parent rich, es l'agrahiment obligat envers el qui representa l'honor de la familia, y al qui s'estima sols pels beneficis rebuts y pels que pot reportar encara»; y la recuperación del *Quijote,* incluso por sus estudiosos, es una labor interesada porque ha servido para construir lo que llama «criticonisme», es decir, el abuso de la crítica (filológica e histórica) dejando de lado el valor íntimo de una «obra viva y d'un art superior», el alma del *Quijote*. A partir de ahí repasa las ediciones que se hicieron en Barcelona reivindicando para Cataluña «les millors edicions del *Quixot*», las traducciones al catalán –en el número 277– así como las ilustraciones del texto cervantino y la iconografía monumental de Cervantes, los comentaristas catalanes del *Quijote* y la bibliografía cervantina. De esa manera, en oposición a la celebración española, que, según el autor, «ha sigut arreu d'Espanya motiu de ridicules moixigangues», el cervantismo catalán «ha estat principalment el qui ha fet quelcòm seriós», llegando a ironizar sobre la expectativa de que sean los catalanes, «els *manufactureros*», quienes tendrán que publicar el texto definitivo del *Quijote,* labor en la que solo los ingleses –Fitzmaurice-Kelly en particular– están más adelantados. Con una nota sobre la colección cervantista de Isidre Bonsoms i Sicart, que se conserva en Barcelona, no como la del marqués de Jerez de los Caballeros, que se la vendió a un cervantista americano «per un grapat de *dollars*», llega al cierre, en el que regresa a la manufacturas de algodón catalanas

y reivindica el carácter desinteresado de la admiración catalana por Cervantes, asociando lo propio de Cataluña –su productividad industrial– y un cervantismo efectivo y sin intereses materiales. Sin meterse en profundidades, plantea en términos prácticos, materiales, la abismal diferencia que separa la raza catalana de la castellana.

La Tralla publicó el 3 de febrero de 1905, año II, número 67, un número extraordinario «dedicat á conmemorar el Centenari del Quixot». *La Tralla* era un periódico catalanista radical, con un componente obrero que algunos historiadores han subrayado, y una parte gráfica muy importante. Así, la portada está ocupada por seis viñetas que hablan de una adaptación contemporánea de episodios del *Quijote*. La primera presenta a don Quijote con una rodela en la que se distinguen visiblemente los castillos y leones que deberían representar a España, y en la venta lo reciben «con muestras de alegría» unas mujeres que bailan y parecen cantar; la segunda adapta la aventura de los rebaños de ovejas y, «creyendo vengar a Pentapolín de su enemigo Alifanfarón», en una barca de nombre *Conde del Venadito* –por el crucero de la marina española, *Conde de Venadito*, que participó directamente en la campaña de Marruecos en 1893–, don Quijote ataca Marruecos; la tercera acoge la aventura de los molinos de viento, que en una de sus aspas muestra los nombres de Santiago y Cavite; en la cuarta don Quijote le dice a Sancho que lo puede ayudar a vengarse del agravio «que delante de nuestros ojos se ha hecho a Rocinante», donde el rocín es en realidad un león –de nuevo, por España–, y hay dos figuras que representan a Estados Unidos y lo están moliendo a palos; la quinta asume la aventura de los toros bravos, que aquí se han convertido en cerdos con la inscripción *yanquee,* que pisotean y arrollan a don Quijote y Sancho, apenas visibles, aunque muy evidente la rodela con los signos de Castilla y León; por último, después de beber el bálsamo de Fierabrás, el caballero «comenzó a vomitar de manera que no le quedó nada en el estómago», y en la mancha del vómito se leen los nombres de Cuba y Filipinas. Las seis viñetas se basan en una visión ya vista: don Quijote es metáfora de Castilla, que es España, y en esa encarnación es el protagonista –y responsable– de todos los desastres ocurridos en los años recientes, pero muy especialmente de la eliminación de los restos imperiales. Y, como continuación, el poema que escribe Pep de la Tralla, seudónimo de Josep Gibert i Buch, titulado «Els Quixots», presenta las últimas derrotas coloniales de España como concreciones contemporáneas del retrato que Cervantes hizo en el *Quijote* de la raza española, orgullosa, soberbia y petulante, «una rassa / de perfecte quixotisme», «la vostra rassa», de la que el mismo Cervantes se distanciaría para trabar buena amistad… con los catalanes.

«"El Quixot" y'l poble castellá» se publicó en ese número extraordinario, en la página 2, firmado por R. –tal vez Marcel Riu, al parecer periodista obrero que figuró entre los redactores de la revista, o Manuel Riu, «redactor principal del semanario» (Riera 2005, 154)–. Ofrece este artículo un comentario sobre el retrato que hizo Cervantes en el *Quijote* del carácter castellano y, particular, sobre el relativo fracaso en ese empeño según R. porque tuvo éxito en dibujarlo como «aventurer, imaginació fantassiosa, ab l'afany de notorietat, carregat de ridícol orgull, ab instint de autoritat y ab la creensa de sa superioritat sobre tot y sobre tots». En ese retrato –que K.O.K., en un poema publicado en *Cu-cut,* resumiría como el de «una rassa / d'orgullosos y ignorants» (año IV, nº 161, 51)– se incluye un rasgo que para R. es clave: el rechazo del trabajo, y las aventuras como una forma de ociosidad, igual que hacían «els antichs *hidalgos de la meseta central*», que paseaban su miseria por calles y pueblos, sin rebajarse a trabajar porque era una deshonra, donde recicla más bien al hidalgo del *Lazarillo* que al hidalgo don Quijote. Y eso le permite a R. hacer un elogio del trabajo, «que tots els pobles verament avensats han comprés qu'es principal factor del progrés y de la riquesa», algo que siempre fue despreciado «com a cosa vulgar, indigne y vergonyós pels cavallers de la *meseta central*», lo que le permite volver a citar –como había hecho Miquel i Planas– al periodista español, González Blanco dice R., sobre el valor superior del *Quijote* en comparación a las manufacturas de algodón catalanas. Pareciera como si se hubiera pasado del *Pan y toros* –folleto crítico, radical y progresista, de León de Arroyal, y título de una zarzuela de Barbieri– al *Con Quijote y sin pan,* deducción lógica de la opinión de González Blanco. Y si así se completa la imagen que ofrece Cervantes de la «rassa castellana [...] la que'n tot temps ha monopolisat la direcció de l'Estat espanyol», el siguiente paso que da R. será deconstruir la insuficiencia del personaje cervantino como símbolo de la raza castellana, porque si don Quijote parece ser un «desfacedor de agravios y enderezador de entuertos», «jo no sé que'n cap ocasió de l'Historia s'hagi vist á la rassa castellana perseguir semblants fins», pues nunca ha utilizado su posición de poder, ni su influencia ni sus armas, «en favor de cap ideal noble y enlayrat; may s'ha dirigit á deslliurar l'oprimit, á desfer cap agravi, á enderrocar cap tiranía». En otras palabras, su objetivo «ha sigut sempre la dominació, la opresió dels pobles, als que ha negat las més indispensables condicions de vida y desenrotllo». Y el último aspecto que aborda R. es la «informalitat [...] en el cumpliment dels pactes fets ab altres pobles». Tomando como referencia y ejemplo a Inglaterra –en su relación con Portugal–, a Suiza –con sus cantones– y a Estados Unidos –con los Estados que configuraron la república–, España nunca ha respetado los pactos que estableció, con «Catalunya y las demés nacions de l'antiga Corona d'Aragó», cuyas libertades «han sigut violentament trepitjadas, ofegant ab rius de sanch els crits de justicia de

nostres avis», pero tampoco los tratados firmados con cubanos y filipinos han sido respetados; y, aventura R., cualquier otro que firmaran tampoco lo respetarían, porque «la rassa que monopolisa el govern de l'Estat no cumpleix may lo que promet». Y esa conducta no coincide en absoluto con el modelo de caballería andante que ofrece el *Quijote*. Claro que, en último término, dice R., si Cervantes hubiera presentado una copia fiel del carácter castellano, su obra no habría tenido el éxito que tuvo, pues esa copia no hubiera podido ser una obra maestra, como lo acredita el fracaso del Tenorio cuando se ha traducido y representado en el extranjero. Y se desliza así al otro icono referente respecto a la raza española, que es, desde la óptica de varios escritores e intelectuales catalanes, don Juan Tenorio. Más en concreto, es Franquesa i Gomis quien señala esa identidad alternativa, como recoge Alomar en su artículo «Els dos espirits», donde escribe: «No: D. Quijote no és la personificació de l'idealisme castellá, el qual és en tot fill del Renaixement, del *tenorisme,* o sia de l'esperit que arreconá pera sempre als Quijotes i té sa representació literaria pura [...] en aquell *Burlador de Sevilla*» (Alomar 1898, 215). Pero ya hablamos de esto y volveremos sobre este punto.

En *Cu-cut* nos encontramos ante una revista satírica semanal que se publica en Barcelona entre 1902 y 1912 y que, como otros medios de comunicación, se identifica con los planteamientos de la Lliga Regionalista de Prat de la Riba y Cambó, siendo su director Manuel Folch i Torres. Como semanario satírico, estableció un formato que tuvo una influencia indiscutible en los demás periódicos del mismo registro: dieciséis páginas a dos columnas, con la portada a dos tintas –negra y roja– que a veces daba paso al amarillo o al violeta. Albergó numerosas ilustraciones, poemas y textos en prosa como diálogos o relatos breves; incluyó también algún reportaje sobre temas específicos y una última página de anuncios, manteniendo algunas secciones fijas como la «Llista de la bogadera», firmada por Llexiu, o sea, el director literario Manuel Folch i Torres. A diferencia de *La Veu de Catalunya,* donde los posicionamientos respecto al tercer centenario del *Quijote* fueron más matizados, en *Cu-cut* aflora sistemáticamente una actitud hostil y un rechazo completo. Dejemos de lado el uso de personajes cervantinos para aludir despectivamente a figuras de la vida política local (Riera 2005, 106-129) –por ejemplo, en el número 161, del año IV, publicado el 26 de enero de 1905, al gobernador civil de la provincia, nombrado por el gobierno central, Carlos González Rothwos, se le llama Sancho o «nuestro Sancho», sintagma que repite en otros lugares, recordando el episodio de la segunda parte del *Quijote* y el gobierno de Sancho en la ínsula Barataria, que también es mencionada en el mismo lugar–, lo cierto es que sería el director literario –Manuel Folch i Torres– quien en su sección fija escribiría el 4 de mayo de 1905, en el número 171 del año IV: «en aquet general concert de lloansas a n'en Cervantes no hi [tenim]

ni'l paper del que reparteix las solfas. Quédinse's castellans ab el seu "Quijote" y bon profit els fassi, que nosaltres no som de la seva parroquia», afirmaciones repetidas por la crítica y en las que se expresa sin ambages una ruptura completa entre el catalanismo –como presunta representación de *toda la comunidad catalana*– y el *Quijote* –representación metafórica de Castilla y España–.

Pero ese mismo trabajo –«Llista de la bogadera» de ese número– articula mejor que muchos otros la posición del autor, y también del semanario. Así, esa sección comienza con una constatación: «Ens trobem en plena passa de *cervantorrea*. Ara com ara sembla no interessar a Espanya res més que no siga lo que fa referencia a Cervantes y a la seva gran novela *Don Quijote de la Mancha*». El nombre que el mismo Folch pone en cursiva –porque se supone que es una palabra castellana– expresa con fuerza la actitud a que me refería: todo lo que se está diciendo y escribiendo sobre el *Quijote* y Cervantes solo es una *diarrea*. Y a partir de ahí Folch i Torres retoma la idea –ya lexicalizada– de Cervantes como pintor literario del espíritu de su pueblo, «que encarna tots els seus vicis y virtuts, *maguer* que aquestas siguin molt escassas». Lo elogia, sin embargo, por hacer que el personaje pueda volver a la razón «al trepitjar terra catalana», aunque –aparte de incorrecto– eso fuera muy utópico porque «correm nosaltres perill de guillarnos ab el contacte de tota la descendencia quixotina». Recicla otra idea ya vieja –como mínimo de Montesquieu–, la de que el *Quijote* es la única obra literaria castellana de éxito universal logrado «a costa de la universal xacota del seu poble», y vuelve a la asociación entre las acciones del personaje –recordemos, encarnación del pueblo castellano– y las políticas gubernamentales posteriores, en particular «aquellas famosas aventuras *navo-terrestres*» en alusión a Cuba, Filipinas y Marruecos, últimos capítulos añadidos a la obra de Cervantes. Da por sentado que los catalanes no se han adherido a la celebración del tricentenario, burlándose del envío de los coros de Clavé a la capital –tema de otra ilustración cómica en la página 280, y que en el número 177 del 18 de mayo resaltará Folch i Torres como «la nota més rellevant de las esmentadas festas»– o de algún número dedicado al *Quijote* –como el de la *Esquella de la Torratxa*, que acabó siendo más digno de Rocinante que de los dos personajes centrales– y cierra con un comentario sobre las célebres palabras dedicadas por don Quijote a Barcelona. La lectura que ofrece Folch i Torres vincula ese elogio a un flujo migratorio indeseable y, por tanto, a la invasión de la tierra catalana por castellanos de la meseta, pues son un «reclam que ha cridat aquí a mitja Manxa que hi fa vida *a todo estar* y encara cobra de la *patrona*». Y, anticipando el cuarto centenario, reivindica para *nosotros* «el paper de *Caballero de la Blanca Luna*», o en otras palabras, la derrota de don Quijote, que anuncia metafóricamente que Cataluña derrotará a Espanya.

En el mismo número encontramos otras aportaciones relacionadas con el tricentenario. Un romance titulado «Els "Quijotes"» –firmado por K.O.K– en el que conversan un feroz crítico de esta celebración y de todas las celebraciones que organiza España, en las que dilapida recursos necesarios para otras cosas, y un partidario del *laissez-faire* porque al fin y al cabo todo pasa y se olvida. Obviamente, el primero parece acabar convenciendo al segundo de que lo peor que pudo hacer Cervantes no fue precisamente escribir el *Quijote*, sino más bien *hacer el Quijote*, origen de desgracias y «de més mal que be». Otro romance, «Don Quixot a la casa gran», revive a don Quijote y Sancho, que van a visitar al alcalde Gabriel Lluch i Anfruns, del Partido Liberal, alcalde de Real Orden –le llama el romance– que nunca se encuentra en el Ayuntamiento, por lo que los visitantes finalmente tienen que irse frustrados e insatisfechos. El número se cierra con dos viñetas que hablan, la primera, de cómo un catalán con barretina invitó a don Quijote a comer cuando visitó Barcelona, aludiendo sin matices a Cataluña como proveedora de España desde tiempo inmemorial; y, la segunda, de cómo don Quijote sigue sentado a la mesa comiendo en la casa del catalán –de Cataluña–, ante una bandeja en que se ve un pollo donde se puede leer «Carrecs, empleos». Así, la idea de una Espanya que exprime y se alimenta de Cataluña –sin ofrecer nada a cambio– va abriéndose camino en medios catalanistas de gran difusión, percepción que conduciría al archirrepetido «España nos roba».

El grupo *noucentista* de Josep Carner, Bofill i Mates, Antoni Muntanyola o Roig i Raventós, a cargo de la revista literaria quincenal *Catalunya* –cerca ya de la desaparición de ese título (Aulet 1984)–, le dedica una parte del número 44, de 30 de abril de 1905, a Cervantes. Y lo hace así porque el número siguiente, el 45, de mayo, tiene como primera colaboración el discurso leído por Antonio M. Alcover en los *Jocs florals* de ese año, y el 46 será el último de ese título. Desde luego, nadie del grupo editorial participó en el recuerdo de Cervantes. Se limitó a incluir un fragmento de capítulo del libro de Carreras Artau –que la revista recibió al parecer antes de que se publicara el volumen–, al que pusieron por título «La psicología cervántica en lo "Quijote"», unas «Escenes del Quixot», traducidas por Joan Rosselló, y «Un Quixot del segle XIV a Catalunya», por Joan Poblet. Dieron acogida así a tres miradas muy distintas y complementarias sobre el *Quijote*: el estudio de Carreras Artau estaba enfocado en la filosofía del derecho en el *Quijote,* aunque la selección publicada se concentra más bien en dos aspectos que para Carreras son cruciales y compañeros: la españolidad de los personajes y la universalidad de los mismos: «Don Quijote y Sancho Panza [...] sustancia de un pueblo y de una época, constituyen, sin embargo, una revelación: ambos son españoles y humanos a la vez», porque no solo la novela «es el retrato vivo, fidedigno de la España del

siglo XVI», sino que el mérito de Cervantes es «haber sabido fundir todo el espíritu general de la sociedad española de sus días bajo el crisol de su propio espíritu». En consecuencia, Cervantes es, sin ningún género de duda, un *poeta nacional,* y su *Quijote*, «la *epopeya española* del siglo XVI», opiniones que parecen encajar con dificultad en una mirada catalanista de la obra. La reseña que del libro publicó Ernest Mérimée (1905) en *Bulletin Hispanique* de ese año constata el estupor y la incredulidad ante una obra que se titula y trata algo de lo que Cervantes nada supo y nada estudió. Pero el énfasis en lo *humano* de los personajes es obvio que satisface el interés de quienes editaron este número. Lo mismo que los dos episodios que traduce Joan Rosselló, el de la venta en que don Quijote vela las armas y es armado caballero, y el de la visita nocturna que don Quijote y Sancho hacen a la aldea del Toboso en busca de Dulcinea. Por último, Joan Poblet, que se sitúa, como tantos otros, desde la identificación de Castilla –y España por extensión– como «la rassa del Quixot» que en ese año «mou tant bullici per celebrar la eixida al mon de son héroe i espill», nos ofrece un ejemplo del *auri sacra fames* –o sea, del maldito deseo del oro (Virgilio)– que, según Poblet, caracteriza a la raza del Quijote, y en tono que se quiere jocoso nos presenta lo que llama un contrato en el que aparece otro Quijote, es decir, alguien que muestra el mismo maldito deseo de oro, pero bastantes años antes de que Cervantes publicara su obra. Copia un documento en latín de 1383, en el que D. Rodrigo de Guzmán,

> del *viejo solar castellano*, puig era toledá, convé ab els seus socis catalans que'ls hi desencantará'ls tresors i se'ls partirán, detreta la meytat pera'l Rey y sa muller; lo segon, en que ells s'obligan a defensarlo y ajudarlo en totes les futures contingencies causades per la *ardua empresa*; lo tercer, ¡oh noble desinterés dels *hidalgos* dels segles mit-evals, tan mal imitat pe'ls dels presents! en que l'insigne desencantador renuncía generosament a la part que s'havía reservada en les inapreciables trovalles y valiosos metalls, pedres y filons...

La imagen de una Castilla y un Quijote hambrientos de oro se ve documentada religiosamente por el texto latino que sigue. Se enfatiza así la diferencia que separa el nosotros –la raza catalana– del ellos –la raza del Quijote– y, en último término, se anticipa, como en *¡Cu-Cut!*, el «España nos roba» de tiempos recientes, porque Castilla o España nunca ha tenido ningún otro interés que el enriquecimiento y la explotación de los pueblos para acumular riquezas.

En una posición algo disonante respecto al catalanismo político se ubica *Ilustració Catalana,* revista ilustrada que entrega un homenaje a Cervantes en el número 86 del año III, el 22 de enero de 1905. Esta revista fue una continuación –con ruptura– de *La Ilustració Catalana* y fue dirigida por Francesch Matheu i Fornells,

que había sido el director de *La Ilustració Catalana*. Y es interesante ver la nómina de autores que participan en este homenaje: Wifredo Coroleu, que escribe «Janer de 1905», en donde sitúa a los dos personajes cervantinos ante la realidad europea del momento a principios del siglo XIX y quienes, después de comprobar todos los movimientos sociales, geopolíticos y militares que están teniendo lugar, acaban decidiendo regresar a su lugar; Miquel dels Sants Oliver, que publica «El centenari del *Quijote*»; Francesch Carreras i Candi, autor de «Les edicions del *Quixot* a Catalunya»; Joseph Franquesa i Gomis, que escribe «Catalunya vista per Cervantes»; y Josep Morató i Grau, autor de «El Quixot al teatre». Como ilustraciones se nos ofrecen algunas imágenes de episodios concretos del *Quijote,* una foto de la biblioteca de Isidre Bonsoms, unos grabaditos que aparecieron en libritos de papel de fumar (de la colección de Joan Almirall), una auca del *Quijote* (de la colección del traductor Bulbena y Tusell), la portada de la primera edición catalana de las dos partes juntas, de 1617, y otras ilustraciones de esa edición, y grabados de la edición de Barcelona y 1755 (de la colección de Bonsoms). Parece que todos los colaboradores estaban vinculados, de una forma u otra, a la Lliga Regionalista. Entre esas aportaciones se cuentan las de Oliver y Carreras i Candi, que tuvieron su origen en la sesión extraordinaria de la Academia de Buenas Letras de Barcelona que se celebró el 21 de enero en el domicilio de Isidre Bonsoms, cervantista y coleccionista, gesto institucional de la mayor significación porque, al desplazar puntualmente su sede a esa casa particular, la Academia de Buenas Letras se inscribía semiológicamente en el movimiento público y nacional de homenaje al autor del *Quijote,* a la vez que reconocía el papel clave de Bonsoms en el mundo cervántico.

De especial interés resulta detenernos en el artículo de Oliver, porque, a partir de la idea de que «se diu que'ls genis solen esser condensacions del esperit d'una rassa ò d'una época», el autor parece optar claramente por la segunda, es decir, no es tanto considerarlo el espíritu de una raza –idea común entre nacionalistas españoles y también catalanes– como verlo más bien como el espíritu de una época, y más en particular, como la reacción de las corrientes humanas y universales «contra les intolerancies de la seva centuria, contra'l nacionalisme excluyent y tancat, contra l'enduriment y la sequedat ferrenya del nostre cesarisme». Y me parece muy excepcional que un catalanista moderado como Oliver, después de varios párrafos en los que se enlazan motivos y formas diferentes de su profunda admiración al genio de Cervantes, incluso contraponiéndolo a un Calderón que me parece simplificado y reducido a ese icono conservador que no es sino una construcción cultural, llegue a sostener: «El país qu'ha produhit el geni més benèvol de l'edat moderna y qu'en l'oradura del cavaller de la Manxa

ha pintat l'extrema sublimació y l'extrem perill del ideal [...] no pot quedar como encarnació de totes les intranzigencies». Oliver, pues, trasciende del libro al espíritu de la sociedad de su época para presentarlo como la prueba irrefutable de la negación de los rasgos más fuertes y estereotípicos de esa época; en cierto sentido, para oponerse a una cierta versión de la leyenda negra. Un ángulo diferente adopta Franquesa i Gomis en «Catalunya vista per Cervantes», porque en su artículo el autor sí pone en relación a Cervantes con la raza española, pero no para seguir la postura de tantos otros que lo ven como la encarnación misma de esa raza, sino precisamente para lo contrario. Porque para la mirada que Cervantes pone sobre Cataluña, admirándola en su autonomía, «era necessari un esperit independent, desinteressat, tranzigent, imparcial, d'ample vol y de serena mirada». Y ese espíritu, según Franquesa i Gomis, no era el de España: «Perque l'autor del *Quixot* lo tenía, es qu'es un escriptor universal y no tan sols infinitament superior a tots los de sa rassa y de son sigle, sinó la seva més complerta antítessis, la negació més absoluta d'aquell sentiment del poble espanyol, estret, mesquí, dominador, restrictiu, inquisidor y intolerant». Y la consecuencia lógica de ese juicio es intimar a los españoles para que se miren en el espejo de Cervantes y aprendan: «Que tota la rassa espanyola s'inspiri en lo mateix esperit obert y generós de Cervantes», a fin de que pueda mirar a Cataluña y los demás pueblos ibéricos con la misma mirada tolerante, comprensiva y acogedora del autor del *Quijote*, pues solo así –después del desastre colonial– podrá tal vez evitar las desventuras y catástrofes que le esperan si sigue por el viejo camino.

En resumen, pues, debido a una relación de fuerzas complicada, sobre todo en Barcelona, los posicionamientos catalanistas se expresan estruendosamente en algunos medios de comunicación del nacionalismo y retoman ideas clave de Almirall y Prat de la Riba, sobre todo en el valor de la lengua, de la cultura, y en el papel que en ese dominio puede o podría desempeñar Cervantes y el *Quijote*. La utilización de las ideas ya vistas sobre la raza castellana, igual a la raza española, de la que se separan interesadamente las otras razas, y aquí en particular la catalana, así como el papel simbólico que se le otorga a *Don Quijote* en tanto representación del espíritu del pueblo castellano, que es la negación del ser catalán, convierten la obra de Cervantes –sea por el texto en sí mismo, sea en la proyección que los letrados hacen de don Quijote en la actualidad política nacional del momento y de los últimos años–, en objeto de crítica, de burla o de sarcasmo. Carme Riera entiende que Cataluña ofrece una visión realista de don Quijote, aunque percibe con agudeza que algunas interpretaciones obedecen «a motivaciones políticas catalanistas», lo que lleva a contraponer esa visión a la

lectura «mediatizada por el nacionalismo españolista» (2005, 169). Es más, para Riera esa actitud catalana/catalanista permite entender «hasta qué punto la obra de Cervantes se había convertido en un símbolo casticista del trasnochado idealismo castellanista que la Cataluña dinámica de entonces no podía aceptar» (2005, 169).

INTERVENCIONES NO CATALANISTAS EN LA CATALUÑA DEL TRICENTENARIO DEL *QUIJOTE*

Como decíamos más arriba, la diversidad del mundo político y cultural de Cataluña ofrece una multitud de artefactos y productos relacionados con Cervantes y el centenario del *Quijote*. Hemos mencionado algunos de ellos, y ahora vamos a concentrarnos en los que nos interesan en cuanto articulan una mirada complementaria y, hasta cierto punto, original.

Ya nos hemos referido con anterioridad a *La Esquella de la Torratxa,* que, sin ser catalanista, muestra una visión radical y crítica hacia la política del momento y, también, hacia la conmemoración cervantina. El número consagrado al tricentenario es el 1373, del 28 de abril de 1905, aunque materiales sobre el *Quijote* aparecen en números anteriores y posteriores. En el del 28 de abril encontramos numerosas ilustraciones, artículos, columnas, notas y poemas. A. March, seudónimo de Juli Francesc Gibernau, publica «Entre ells», aludiendo claramente a quienes organizan la conmemoración, pues, al encontrarse Miguel de Cervantes con sus personajes dispuestos a hacerse homenajear, el escritor les desvela la compleja red de intereses que se pusieron en juego para ese festejo:

> El Gobern l'aprofitará pera sostenirse uns quants días més, la prempsa pera aumentar la tirada durant dos ó tres vespres, els escriptors per'exhibir la seva vanitat insuperable, las corporacions per'omplirse la casa de senyoras, y las senyoras pera lluhir el vestit nou y estrenar un barret ben alt y ben ample d'alas [...] En aquest centenari, las nostras figuras no son més que pretextos, escusas, pantallas darrera de las quals s'hi amagan la frivolitat, la superbia, la ignorancia y las ganas de farolejar y de divertirse.

Señalemos cómo, de pasada, el autor marca sus comentarios machistas sin ningún reparo. Y tras escuchar semejante filípica, caballero y escudero deciden volver al cementerio. Pero seguidamente Santiago Rusiñol presenta «El sanxopanxisme»

para denunciar el espíritu de Sancho que se ha impuesto en todos los aspectos de la vida social, «ens havem tornat tan positivistas; som gent tan sensata, tan serena, tan terrosa; el sentit comú s'ha tornat tan comú, y s'ha extés tan pel plá de la prudencia, que si avuy el Quixot tornava, tothom podría ferli de criat, per anar á seguir las aventuras», donde cuestiona de entrada el positivismo, la sensatez, el sentido común que otros escritores habían esgrimido como rasgos clave de la raza catalana. En otras palabras, lo que repudia Rusiñol es la falta de compromiso, el no señalarse, el no provocar ni agitar las ideas recibidas. La realidad es que quien merece el homenaje no es don Quijote sino Sancho: «Avuy tu ets el símbol, el sant que t'havem de posar al altar major del poble, el Patró á qui encendrían ciris, si no fos per malgastar cera». Y entre los párrafos de su artículo, en la página 284, una ilustración estupenda de Ida, «El cervell de Cervantes. Un tinter ahont tothom hi suca», que muestra la cabeza del escritor convertida en tintero a la que se acercan once personas –diez hombres y una mujer– para mojar la pluma y seguir escribiendo lo que les dicte su imaginación o su partidismo.

La *Campana de Gracia,* revista satírica y republicana, publicó el 6 de mayo un número extraordinario, titulado «El D. Quixot polítich». La portada enseñaba una ilustración de Joan Pellicer Montseny, en la que se ve una imagen de don Quijote con sotana sacerdotal, con un escapulario colgándole a media espalda en el que se ve la imagen de un santo, y mostrando en sus alforjas –que llevan las iniciales JHS– varios rosarios, un crucifijo, un escapulario así como dos hojas enrolladas del Butlletí ¿Oficial del Estat?; la lanza parece un apagavelas o matacandelas, y el personaje se prepara para atacar un molino de viento en cuyas aspas se leen las palabras *Llibertat*, *Ordre*, *Fraternitat*, *Republica*. Por supuesto, el dibujo quiere presentar –y atacar– la imagen que la iglesia católica española está difundiendo en torno al tricentenario, la de un don Quijote caballero cristiano y la de Cervantes como un ferviente católico, según acredita un artículo en el interior titulado «D. Quixot, anticlerical», y firmado por Joaquim Aymamí, lo mismo que el artículo publicado por otro periódico republicano y anticlerical, *El Diluvio*, 6 de mayo, edición de la noche, «Cervantes anticlerical», firmado por Constantino Piquer, quien había metido en la edición de la mañana del mismo día un texto contra la intolerancia religiosa titulado «Ideas de don Quijote». Y, en efecto, la prensa católica –*Academia Calasancia, La Hormiga de Oro*– dedica buenos esfuerzos a construir la imagen de un Cervantes muy católico y ortodoxo; concretamente en *Academia Calasancia*, año XIV, número 315, del 18 de mayo, además de un artículo titulado «Cervantes católico», se leen en un «Documento episcopal» fragmentos de la pastoral firmada por el arzobispo de Madrid-Alcalá, doctor Victoriano Guisasola y Menéndez a propósito del tercer centenario, seguido por

las primeras líneas del prólogo del reverendo doctor Clemente Cortejón, y todavía por un trabajo de Juan Givanel y Mas titulado «Cervantes ortodoxo», además de un fragmento del discurso de Rubió y Lluch en la Universidad de Barcelona del día 9 de mayo. Y ese énfasis en la catolicidad cervantina se complementa con un trabajo sobre Roca Guinarda, otro sobre el humorismo en Cervantes y aun otro sobre la influencia de las obras cervantinas en el teatro, un artículo sobre el poema *Don Quijote,* de Strauss, para acabar con un ensayo sobre «Las mujeres en el *Quijote*», firmado por Félix Uño –tema que, en la pluma de sesudos y patriarcales varones, se repite en varias publicaciones–, y un «Himno a Cervantes». Ya en *La Esquella de la Torratxa* que acabamos de comentar antes, un P. de O. alude en su «Crónica. Cervantes a Barcelona», a lo que se dice –ficticiamente– en un «Círcol católich», y es precisamente una antífrasis de lo que hacía la publicidad católica; un catedrático del Seminario sostiene que «Cervantes no es pas dels nostres, no pot serho [...] Guardeuvos, donchs, de llegir las sevas obras, si no voleu separarvos del camí de la perfecció», es decir, todo lo contrario de lo que difundía la jerarquía de la Iglesia. La última página de la *Campana de Gracia* lleva otra ilustración del mismo dibujante en la que aparecen don Quijote y Sancho cabalgando por un paisaje inhóspito en cuyo fondo se recortan unos edificios fabriles y una chimenea industrial, pero aquí el caballero viste una ropas pobres y sin armadura ni yelmo, tampoco lleva lanza pero sí un palo del que cuelga un cartel en que se lee *Fam, Miseria*; a su lado, el escudero sobre su pollino luce un vestido muy decente, lleva un saco en que se lee 700 000$ y de una alforja salen papeles en que se lee *Accions, Obligacions, 4% Caminas*, en otras palabras, el mundo al revés.

Gabriel Alomar, catalán pero no catalanista, republicano y socialista –o, como escribe Kristine Doll, personaje cuyas «anti-conservative, anti-clerical, and anti-religious opinions were shocking» (Doll 1995, 64)–, intelectual de una brillantez deslumbrante de quien ya hemos hablado más arriba, publica una serie de artículos en *El Poble Catalá* con el título de «Sobre el "Quijote". (Notas marginals)», que aparece en nueve entregas entre el 18 de marzo de 1905 y el 13 de enero de 1906. Según recordaba Carme Riera, que califica a Alomar de «socialista-nacionalista» (2005, 28), este se había manifestado en 1898, con referencias al nacionalista radical Josep Franquesa i Gomis, considerando a los yanquis «como los verdaderamente quijotescos [...] auténticos libertadores de los cubanos» (Riera 2005, 28). Y, más adelante, Riera volvería a destacar la participación de Alomar en el tricentenario por estos artículos, calificándola, junto a la de Miquel dels Sants Oliver, como la que «ofrece una contribución más elegante» (139), y se detiene a comentar las ideas de Alomar sobre Roque Guinart, donde «la simpatía de Alomar hacia el bandolero catalán es manifiesta y sintomática de su actitud política» (139-140).

La aportación de Alomar al tricentenario –esas notas marginales que califica así por ubicarlas en el margen del libro en el recuerdo de su infancia, no por su marginalidad intelectual– va a mostrar un cierto paralelismo con la de Unamuno. Y no es casualidad que Alomar cite en nota a pie de página de la entrega VII, del 12 de agosto, los trabajos del pensador vasco para señalar esa especie de proximidad en el decurso de sus ideas, porque en la entrega VIII, del 30 de septiembre de 1905, confiesa, o más bien afirma a nivel podríamos decir programático que «el nostre homenatge no s'endressarà propiament a Cervantes, fill llegitim de la séva rassa, sinó a *Don Quijote*, y fins rescatarà les ofenses que en el llibre puguin inferirseli, y rehabilitarà la séva figura davant del mon, alsantla ab tot l'esclat de la séva magnífica y feconda poesia». En otras palabras, como haría también Unamuno, Alomar impone una distancia ontológica –sociológica, ideológica– entre Cervantes, figura histórica, autor físico de un libro llamado *Don Quijote,* y el personaje de don Quijote. A diferencia de la admiración que un Miquel dels Sants Oliver siente en la exploración y conocimiento de la realidad real de Cervantes, y que le llevará a escribir su *Vida y semblanza de Cervantes* –que tendrá una vida más larga gracias a la adaptación que de ella hace Francisco Rodríguez Marín para la edición del *Quijote* que publica Montaner y Simón en 1930, con comentarios de Juan Givanel (Cotoner Cerdó 2007, 177)–, para Alomar, Cervantes es *hijo legítimo de su raza* y, por tanto, no la trasciende, no puede trascenderla, en modo alguno, tal vez es él quien podría representar-simbolizar– la raza española, no don Quijote. Pues el tiempo de Cervantes, según afirma en la entrega V, del 17 de junio, es el del españolismo inquisitorial, es el de «la tenebrositat sinestra» o, como dice luego, Cervantes era «un espanyol de la séva época, y damunt ell pesava l'embalúm d'un mon tirànic y d'una religió nacionalista, funeraria, enemiga de la vida y del plaer»; pero, además, en esa misma entrega Alomar –que, como dice Cotoner Cardó (2007, 178), «trasluce la misma desconfianza unamuniana sobre la capacidad del propio Cervantes de entender la verdadera dimensión simbólica de sus personajes»– parece preguntarse : «Tal volta Cervantes no sentía directament l'altesa espiritual del séu hèroe; tal volta no convivia ab ell en lo íntim de la séva essencia», distancia entre el autor y su personaje que en último término vendría a explicar los caminos divergentes que ambos iban a seguir. Por el contrario, en oposición al autor, el personaje encarna y representa el triunfo de la Voluntad sobre la Realidad, del Yo sobre el No-Yo, porque para Alomar don Quijote «representa l'ideal de l'heroi» (Rosselló Bover 2012, 12), la negación misma de lo que eran los magnates y aristócratas de la época, los Alba, los Parma, los Vélez.

Es más, en la entrega siguiente –la IX, del 28 de octubre– Alomar se enfrenta a la interpretación dominante del personaje cervantino: «¡Ah, l'interpretació

corrent que s'ha feta del *Quijote* volguenthi veure una representació simbólica del temperament espanyol, refractaria a tots els quixotismes, hostil a tota fantasia! Ni fins y tot el caràcter de Sancho es sufficient pera plasmar aquexa rassa castellana, tant resseca d'esperit, tant exuta, tant fondament lúgubre!». Para concluir: «No es el quixotisme la morbositat espanyola, sinó l'antiquixotisme, la conciencia moral dels que bastonejaren y apedregaren el Cavaller Redemptor». Aquí se expresa con toda claridad la preferencia muy unamuniana del crítico por el personaje y no por el autor, y al mismo tiempo un acercamiento al ser español –la raza castellana– en la que desapareció el idealismo y todas las características que otros habían proyectado desde don Quijote a la nacionalidad española, dejándola como «reseca de espíritu, seca y lúgubre». El quijotismo no tiene nada de español, porque lo español es el antiquijotismo, ni siquiera el sanchopancismo es español. La percepción de Alomar, atando a Cervantes a un contexto histórico que, desde su mirada republicana y socialista, no puede ser sino opresivo y degradante, aleja al personaje hacia territorios irreales, y entre ellos la raza española y la nación España. De ahí que don Quijote no pueda simbolizar ni a la una ni a la otra.

En Girona publicaría el año de la efeméride cervantina un breve folleto, *Visionarios*, Román Jori Llobet (1877-1921), que dedicó su vida al periodismo, dirigió *La Lucha,* de Gerona, *La Publicidad* y *El Liberal,* ambos de Barcelona y en castellano. La necrológica anónima que publicaría *La Publicidad* el 7 de octubre de 1921 con motivo de su muerte ponía de relieve su entrega total al periodismo y, entre otras cosas, destacaba la participación de Jori en la campaña de Solidaridad Catalana, así como sus crónicas de la I Guerra Mundial desde el bando aliado, con el que expresó repetidamente sus simpatías. Prudenci Bertrana ofreció en el mismo número su personal testimonio de cariño y recuerdo del periodista fallecido. Su carrera parece marcar la personalidad de un republicano liberal y social que hace ostentación de su compromiso con la causa de los sectores menos favorecidos. *Visionarios* lleva un subtítulo: «Opúsculo con pretensiones quijotescas leído, con voz grave y sonora, por su autor en el Centro "Unión Republicana" de Gerona, con ocasión de una velada (14 de mayo de 1905) conmemorando el tercer centenario de la aparición de *D. Quijote de la Mancha*».

El texto de Jori se sitúa en el ámbito intelectual de quienes ubicamos como «los jóvenes» en el capítulo primero, y las referencias tanto a Nietzsche como a Unamuno lo señalan con cierta claridad. El discurso de Jori, según advierte ese subtítulo, se dirige a los visionarios que se identifican aquí con la clase obrera y, más específicamente, con los tejedores de Silesia del poema de Heine:

> Para vosotros, mis queridos amigos, excelentes compañeros, oscuros hijos del trabajo; para vosotros, humildes obreros que mostráis orgullosos vuestras manos callosas, sublime ejecutoria de nobleza; para vosotros, nuevos tejedores de Silesia, que en el telar y en la sombra vuestros dedos tejen la urdimbre vil que constituirá el helado sudario que ha de envolver entre sus pliegues el cuerpo decrépito de la vieja sociedad, mezclando en el tejido ecos de maldición y cólera; para vosotros, que si vuestra cultura fuera grande repetiría[i]s con acentos épicos las valientes estrofas de Enrique Heine, maldiciendo del Dios de los dichosos, maldiciendo del Rey de los magnates, maldiciendo de la Patria encubridora de oprobios y de infamias (1905, 5).

Pero esos amigos están «guiados por ese instinto que conduce al hombre, siempre y en toda ocasión, hacia el Ideal, hacia las ignotas regiones de lo desconocido donde presagiamos moran la Verdad, el Bien y la Belleza» (1905, 5). Unos amigos que, a ojos del orador, son visionarios: «Como visionarios se os contempla cuando lucháis por el Progreso (para vosotros palabra indefinible), cuando clamáis por la Justicia (que para vosotros aún es un enigma cuando no es un castigo)» (1905, 6), porque con las ilusiones y ensueños visionarios, «eleváis los pedestales que sustentan a esas robustas matronas que simbolizan la Libertad, la Justicia, la Democracia» (1905, 7). Y relacionando la imagen creada por Shakespeare sobre el sapo inmundo con una piedra preciosa en la cabeza –«Sweet are the uses of adversity, which, like the toad, ugly and venomous, wears yet a precious jewel in his head» (*As you like it*, II, 1)–, ubica a sus visionarios entre quienes perciben, sobre el sapo, la piedra preciosa. Y el visionario de los visionarios no es otro que don Quijote, obra sublime de Cervantes que lo dotó de imaginación rica en fantasía, objeto de burlas «por su obsesionante anhelo de Belleza» (1905, 9) y por su capacidad para creer «en las piedras preciosas en la cabeza de los sapos» (1905, 10). Las burlas a don Quijote, que viajó por el mundo sediento de belleza y ansioso de justicia sin encontrarlas, provocaron su realidad trágica: «he ahí la vida trágica de los grandes hombres; he ahí la vida trágica de D. Quijote» (1905, 13). Los visionarios han creado la nueva humanidad y serán quienes creen «la Humanidad definitiva del porvenir, esa humanidad que habrá destruido a los dioses-ídolos para dejar paso a los hombres-dioses» (1905, 10-11). Y solo queda seguir adelante, «embistiendo de frente contra todas las quimeras, que, si cien veces topamos con los molinos de viento de Criptana, algunas veces toparemos con los monstruos de la leyenda nietzscheana» (1905, 17), es decir, el hombre superior que es monstruo y superbestia, inhumano y suprahumano en *Así hablaba Zaratustra*. Y así llega a cerrar su discurso recordando a Unamuno y su *Vida de don Quijote y Sancho*:

«Aceptemos el ofrecimiento de Unamuno, que nos brinda sal y vinagre para aplicar a las llagas de nuestro corazón, haciéndonos vivir constantemente inquietos, en lugar de cicatrizarlas sumiéndonos en plácido letargo. Sigamos avante; el camino está trillado y en el confín del horizonte se columbra el lanzón puntiagudo empuñado por D. Quijote» (1905, 17).

Al igual que sucede en las otras nacionalidades históricas, también en Cataluña florece un entusiasmo indiscutible por la celebración del tricentenario. Ya hemos mencionado los titubeos o ambivalencias de *La Veu de Catalunya,* órgano del conservadurismo catalanista de la Lliga Regionalista; o *Ilustració Catalana*, que habiendo mostrado sus simpatías catalanistas en la primera época no duda en sumarse a la celebración con aportaciones de escritores vinculados al catalanismo conservador. Por supuesto que los periódicos y revistas castellanas –y castellanistas– acogen con los brazos abiertos esa celebración, aunque en ellos suele dominar en el terreno ensayístico una aplastante mediocridad. Es el caso de la *Academia Calasancia*, *El Diluvio*, *La Ilustración Artística*, *Hojas selectas, La Hormiga de Oro. Ilustración Católica*, *La Vanguardia*, el *Correo Catalán* o *El Noticiero Universal*. No sucede lo mismo en el aspecto iconográfico, pues las estampas de los personajes femeninos del *Quijote* en *La Ilustración Artística*, por ejemplo, son de gran calidad y ofrecen toda una visión de la manera en que se podía llegar a imaginar a esas figuras de ficción, proyectando al tiempo pasado las realidades e imaginaciones del presente. Otros periódicos publicaron en diferentes números algunas crónicas sobre la celebración, e incluso incluyeron algún artículo de contenido dedicado a Cervantes, pero sin ofrecer un dosier especial para el homenaje nacional.

Como escribía Miquel i Planas –y recordaba Riera (2005, 55)–, el cervantismo catalán había producido en Coll i Vehí *Los refranes del* Quijote, en Pi i Molist *Los primores del* Quijote y en el ya mencionado Carreras Artau su *Filosofía del Derecho en el* Quijote, o sea, los mejores frutos de cualquier posible conmemoración. Además, surgido al calor del tricentenario, Miquel dels Sants Oliver terminará en 1916 su *Vida y semblanza de Cervantes*. Es una cosecha importante y limitada, que desde luego no abarca todo lo que había aportado y seguiría aportando el cervantismo en Cataluña. Entre otras razones, porque, sin publicar ninguna monografía, la figura de Antonio Rubió i Lluch y sus intervenciones en el tiempo del tricentenario son fundamentales; entre ellas, destaca el discurso que dictó ante el claustro de profesores de la Universidad de Barcelona el 9 de mayo de 1905 a petición de la institución, donde sintetizó varias ideas de otros al decir que «cuanto más ahondó el inmortal novelista en el alma de su raza, más

adentro penetró en el alma de la humanidad» (Rubió i Lluch 1905, 22). Baste revisitar, por ejemplo, el librito de Francesch Carreras i Candi, *Lo cervantisme á Barcelona* (1895) –dedicado al traductor Bulbena i Tusell–, el volumen que recoge las ponencias del congreso celebrado en Barcelona y 2005, *Cervantes, el* Quijote *y Barcelona* (2008); y, sobre todo, las páginas que Francisco Rico dedica en *Quijotismos* al papel de Barcelona, y Cataluña en general, en la vida e historia del cervantismo, en el apartado «La barretina de Sancho, o don Quijote en Barcelona» (Rico 2005, 67-77).

V. Conclusiones

En España, el progresivo reforzamiento del nacionalismo central español y la acentuación de sus estrategias para ampliar y profundizar la nacionalización del pueblo fue sin duda uno de los más importantes factores que estimularon los nacionalismos subestatales o periféricos. Estimularlos no quiere decir que las realidades históricas de esas nacionalidades precisaran incitantes artificiales para crecer y desarrollarse, pues las circunstancias geopolíticas del mundo occidental y las consecuencias de los cambios ejercían su incentivo en todas las esferas de la vida pública. En los capítulos anteriores hemos explorado los procesos que tuvieron lugar en España y en sus naciones históricas hacia el último tercio del siglo XIX y muy comienzos del XX. Y, más específicamente, nos hemos detenido en analizar cómo una iniciativa del nacionalismo español –la propuesta de conmemorar el tercer centenario de la publicación de la primera parte del *Quijote*– sirvió como acicate para la visibilidad y la exteriorización de posturas particularistas, provincialistas, regionalistas y/o nacionalistas en cada uno de los territorios del Estado español.

Nuestro centro en este trabajo ha sido Cervantes y el *Quijote,* ambos convertidos en monumento de la nación española en un largo y tortuoso proceso que llegaría a su punto culminante en 1835 con la erección e inauguración de la estatua del escritor ante el palacio de las Cortes. Durante la segunda mitad del siglo XIX, sin embargo, las nacionalidades históricas del Estado español van a articular, en un proceso desigual y muy limitadamente combinado, las bases de sus respectivos programas nacionalistas. En ese proceso cada nación fue construyendo sus

propios iconos y símbolos identitarios, aquellos que les permitían, por una parte, reforzar el apego psicológico de los ciudadanos hacia la idea misma de su nación; y, por la otra, confrontarlos a los homólogos de las otras naciones, pero muy especialmente de la nación que funcionaría como el enemigo o el agresor o el ocupante, el Otro: España.

Al poner en el tapete la figura de Cervantes y su *Quijote*, el nacionalismo español obligó en cierta medida a los demás nacionalismos a posicionarse ante el personaje, sí, pero sobre todo ante al texto que, como lugar común asumido por todos ellos, daba forma en el terreno de la ficción al alma española, a la raza española, a la identidad nacional española y, en último término, a España misma. En el capítulo primero nos hemos acercado al modo en que diversos intelectuales y escritores identificados con el nacionalismo español leen el *Quijote* y a su autor, con posturas enfrentadas, divergentes o convergentes. En el capítulo segundo fuimos a Galicia para rastrear el estado de sus corrientes provincialistas o regionalistas, así como el modo concreto en que se llevó a cabo la conmemoración cervantina. El mismo método nos guía en el capítulo tercero para tratar de comprender la recepción en Euskadi de la propuesta del nacionalismo español. Y, por último, Cataluña es el territorio en que nos detenemos en el capítulo cuarto, y, a causa de su mayor vertebración política y social, exploramos algo más detenidamente la diversidad de reacciones que provocó la convocatoria de una celebración nacional española.

Lo que nos ha demostrado este recorrido, este viaje, es la consolidación indiscutible de Cervantes y el *Quijote* como parte esencial de un capital cultural simbólico propio de la nación española. Y también, que esa consolidación estaba y está lejos de ser compartida por todas las naciones que componen el Estado español. Recientemente Borja de Riquer, en el circuito de presentaciones de su último libro, *Francesc Cambó. L'últim retrat,* afirmaba, refiriéndose a Cataluña: «cuando Cataluña es vista como un problema, es que no se ha entendido nada del problema de fondo» (*Público,* 4 de diciembre de 2022). Y creo que esa opinión se puede extender a las otras dos naciones históricas. Porque el desafío que ha tenido España desde hace ya más de un siglo es cómo aceptar esa diversidad para reforzar la idea misma de un Estado plurinacional y hacer de esa realidad una fuente de energías enriquecedoras y renovadoras, tanto para la nación española como para Galicia, Euskadi y Cataluña.

Bibliografía

Ahedo Gurrutxaga, Igor. 2006. *El viaje de la identidad y el nacionalismo vasco en Iparralde (1789-2005)*. Volumen I. Vitoria: Servicio Central de publicaciones del Gobierno Vasco.

Aizpuru, Mikel. 2000. «Vascófilos y bertsolaris, coformadores del nacionalismo vasco en el último tercio del siglo XIX». *Gerónimo de Uztariz* 16: 59-72.

Aizpuru, Mikel. 2004. «Seis razones para no hablar de fracaso del nacionalismo español en el siglo XIX». *Hermes* 11: 18-29.

Alarcón Sierra, Rafael. 2005. «El *Quijote* de Azorín». *Anales Azorinianos* 9: 13-31.

Alarcón Sierra, Rafael. 2009. «Don Quijote y el modernismo». *Magazine Modernista* 11. http://magazinemodernista.com/2009/05/19/don-quijote-y-el-modernismo/

Alarcón Sierra, Rafael. 2018. «Don Quijote como antihéroe». *La Albolafia* 13: 67-82.

Alas «Clarín», Leopoldo. 1901. *Siglo pasado*. Madrid: Antonio R. López.

Albareda, Joaquim. 1993. *Els catalans i Felip V: de la conspiració a la revolta*. Barcelona: Vicens Vives-Fundació «la Caixa.»

Albareda, Joaquim. 2010. *La Guerra de Sucesión española (1700-1714)*. Barcelona: Crítica.

Almirall Llozer, Valentí. 1886. *Lo catalanisme*. Barcelona: Llibreria de Verdaguer-Llibreria de Lopez.

Almirall Llozer, Valentí. 1902. «Al lector». En *Obras y escritos políticos y literarios*. Tomo I. *El catalanismo, V- VIII*. Barcelona: Antonio López.

Alomar, Gabriel. 1898. «Els dos esperits». *Catalonia:* 213-217.

Alomar, Gabriel. 1905-1906. «Sobre el *Quijote*. (Notas marginals)». *El Poble Catalá* 18 de marzo de 1905-13 de enero de 1906.

ALONSO, Ana María. 1988. «Effects of Truth: Representations of the Past and the Imagining of Community». *Journal of Historical Sociology* 1: 33-57.

ALONSO MONTERO, Xesús. 2005a. «O *Quixote* e os intelectuais galegos de 1905». *La Voz de Galicia. Cuturas* 8 de enero: 16-17.

ALONSO MONTERO, Xesús. 2005b. «Los poetas gallegos ante Sancho Panza en 1905». *Madrygal* 8: 11-17.

ALSINA CALVÉS, José. 2011. «*Don Quijote, Don Juan y la Celestina*, de Ramiro de Maeztu». *El Catoblepas* 113: 11. https://www.nodulo.org/ec/2011/n113p11.htm.

ALVAR EZQURRA, Alfredo. 2014. *Un maestro en tiempos de Felipe II.* Madrid: La Esfera de los Libros.

ALVAR EZQUERRA, Alfredo y Gonzalo GÓMEZ GARCÍA. 2020. *Los «Padres de la Historia» en Castilla (1476-1688)*. Madrid: Universidad Carlos III-Instituto Julio Caro Baroja.

ÁLVAREZ CUARTERO, Izaskun. 1999. «Lecturas de la independencia de Cuba en el discurso nacionalista de Sabino Arana». En *España y las Antillas: el 98 y más*, coordinado por Antonio Gutiérrez Escudero y María Luisa Laviana Cuetos, 199-214. Sevilla: Diputación de Sevilla.

ÁLVAREZ JUNCO, José. 2001. *Mater Dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*. Madrid: Taurus.

ÁLVAREZ JUNCO, José. 2016a. *Dioses útiles. Naciones y nacionalismos*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.

ÁLVAREZ JUNCO, José. 2016b. «Cervantes y la identidad nacional». En *Miguel de Cervantes: de la vida al mito (1616-2016)*, 185-199. Madrid: Biblioteca Nacional-Acción Cultural Española.

ANDERSON, Benedict. 1994. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. 2ª edición. London: Verso.

ANES, Gonzalo. 1998. «La idea de España en el Siglo de las Luces». En *España: reflexiones sobre el ser de España*, 223-242. Madrid: Real Academia Española.

ANGUERA, Pere. 2008. *L'Onze de Setembre. Història de la Diada*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montsrrat.

ANGUERA, Pere. 2009. *La barretina, la imatge tòpica del (pagès) català*. Barcelona: Rafael Dalmau.

ANGUERA, Pere. 2010a. *Les Quatre Barres, de bandera històrica a senyera nacional*. Barcelona: Rafael Dalmau.

ANGUERA, Pere. 2010b. *Els segadors, com es crea un himne*. Barcelona: Rafael Dalmau.

ANGUERA, Pere. 2010c. *Sant Jordi, patró de Catalunya*. Barcelona: Rafael Dalmau.

ANGUERA, Pere. 2010d. *La nacionalització de la sardana*. Barcelona: Rafael Dalmau.

ANTZINAKO. 2009. «El Colegio Huarte Hermanos en Pamplona». *Antzina* 8: 4-27.

APRÁIZ SÁENZ Y DEL BURGO, Julián. 1884. «Epístola cervántica dirigida al Sr. D. José Colá y Goiti». *Euskal-Erria, Revista Bascongada* 137: 362-367 y 393-399.

APRÁIZ SÁENZ Y DEL BURGO, Julián. 1895. *Cervantes vascófilo, o sea Cervantes vindicado de su supuesto antivizcainismo*. Vitoria: Establecimiento Tipográfico de Domingo Sar.

APRÁIZ SÁENZ Y DEL BURGO, Julián. 1904. «Los bascongados en el tercer centenario del *Quijote*». *Euskal-Erria, Revista Bascongada* 50: 266-268, 298-303- y 330-332.

APRÁIZ SÁENZ Y DEL BURGO, Julián. 1905. *Homenaje vasco tributado a Cervantes en el III Centenario de la aparición del* Quijote. Vitoria: Imprenta de Domingo Sar.

ARANA GOIRI, Sabino. 1899. «Quijotismo y pancismo». *El Correo Vasco* 29 de junio.

ARANA GOIRI, Sabino. *Obras completas*. http://www.sabinoaranagoiri.eus/obra.php#.

ARCHILÉS, Ferran. 2012. «Piel moruna. Imperialismo, nación y género en la España de la Restauración (c. 1880-c. 1909)». *Mélanges de la Casa de Velázquez* 42 (2): 37-54. https://journals.openedition.org/mcv/4530?lang=en.

ARCHILÉS, Ferran. 2013. «Lenguajes de nación. Las "experiencias de nación" y los procesos de nacionalización: propuestas para un debate». *Ayer* 90: 91-114.

ARCHILÉS, Ferran. 2015. «Una nación descamisada. Ortega y Gasset y su idea de España durante la Primera Guerra Mundial (1914-1918)». *Rúbrica Contemporánea* 4 (8): 29-48.

ARCHILÉS, Ferran y Manuel MARTÍ MARTÍNEZ. 1999. «La construcción de la nación española durante el siglo XIX: logros y límites de la asimilación en el caso valenciano». *Ayer* 35: 171-190.

ARCHILÉS, Ferran y Manuel MARTÍ MARTÍNEZ. 2005. «Una nació fracassada? La construcció de la identitat nacional espanyola al llarg del segle XIX». *Recerques* 51: 141-163.

ARQUIVO DO CONCELLO DE A CORUÑA. 1905. «Expediente sobre conmemoración del tercer Centenario de la publicación del *Quijote*». Legajo C-977 (010).

ASOCIACIÓN EUSKARA DE NAVARRA. 1878. «Programa». *Revista Euskara* 1: 3-5.

ASSMAN, Jan. 2008. «Communicative and Cultural Memory». En *A Companion to Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*, editado por Astrid Erll y Ansgar Nünning, 109-118. Berlin, New York: Walter de Gruyter.

ATENEO CIENTÍFICO, LITERARIO Y ARTÍSTICO DE VITORIA. 1907. *Memoria de los cursos de 1904, 1905 y 1906*. Vitoria: Imprenta de Domingo Sar.

El Ateneo de Madrid en el III centenario de la publicación de El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha. 1905. Madrid: Imprenta de Bernardo Rodríguez.

AUBERT, Paul. 2010. «Azorín et la politique: les méandres du "libéralisme instinctif"». *Las derechas en España. Bulletin d'Histoire Contemporaine de l'Espagne* 44: 179-232.

AULET, Jaume. 1984. «La Revista *Catalunya* (1903-05) i la formació del noucentisme». *Els Marges* 30: 29-53.

«AZORÍN», José Martínez Ruiz. 1904. «Somos iconoclastas». *Alma Española* 10: 15-16.

«AZORÍN», José Martínez Ruiz. 1998. *La ruta del Quijote*. En *Obras escogidas. Ensayos*, coordinador Miguel Ángel Lozano Marco, 403-488. Madrid: Espasa.

AYUNTAMIENTO CONSTITUCIONAL DE BARCELONA. 1905. *Libro de Actas*.

Ayuso Pérez, Antonio. 2007. «*La Ilustración Española y Americana* ante el Tercer Centenario del *Quijote*». *Espéculo* 35: 1-35. http://webs.ucm.es/info/especulo/numero35Marzo-Junio2007/tricente.html

Bacardí, Montserrat. 2013. «Retraduir el *Quixot* al català per a qui? Cinc (o sis) traduccions "envellidas" de naixença». *Bulletin hispanique* 115 (2): 541-553.

Bacardí, Montserrat e Imma Estany. 1999. «La mania cervàntica. Les traduccions del *Quixot* al català (1836-50?-1906)». *Quaderns. Revista de traducció* 3: 49-59.

Baig Baños, Aurelio. 1928. *Cavia como cervantista*. Madrid: Tipografía de Archivos.

Baker, Edward. 2013. «La cultura conmemorativa». En *Historia de España*, directores Josep Fontana y Ramón Villares. Gregorio de la Fuente, Carolyn Boyd y Edward Baker. *Las historias de España. Visiones del pasado y construcción de identidad*, coordinador José Álvarez Junco, 563-644. Barcelona: Crítica-Marcial Pons.

Balaguer, Víctor. 1860. *Historia de Cataluña y de la Corona de Aragón*. Volumen 1. Barcelona: Librería de Salvador Manero.

Balcells, Albert. 1992. *Història del nacionalisme català. Dels orígens al nostre temps*. Barcelona: Generalitat de Catalunya.

Ballarín Domingo, Pilar. 1999. «Maestras, innovación y cambios». *Arenal* 6 (1): 81-110.

Barcia Caballero, Juan. 1905. «El centenario del *Quijote*». En *El centenario del* Quijote *en Galicia*, 12. La Coruña: Publicación de la Liga de Amigos de La Coruña.

Barros, Carlos. 1994. «Mitos de la historiografía galleguista». *Manuscrits* 12: 245-266.

Bell, David A. 2003. *The Cult of the Nation in France. Inventing Nationalism, 1680-1800*. Cambridge: Harvard University Press.

Benítez, Rubén. 1990. *Cervantes en Galdós*. Murcia: Universidad de Murcia.

Beramendi, Justo G. 1997. *El nacionalismo gallego*. Madrid: ArcoLibros.

Beramendi, Justo G. 2000. «Un ideólogo singular: Manuel Murguía e as bases da nacionalidade de Galicia». *Boletín da Real Academia Galega* 361: 73-118.

Beramendi, Justo G. 2018. «O galeguismo católico. Entre o rexionalismo e o nacionalismo». *Boletín da Real Academia Galega* 379: 503-518.

Berger, Stefan. 2008. «Introduction: Narrating the Nation: Historiography and Other Genres». En *Narrating the Nation. Representations in History, Media and the Arts*, editado por Stefan Berger, Linas Eriksonas y Andrew Mycock, 1-18. New York: Berghahn Books.

Berger, Stefan. 2015. «Introduction: Constructing the Nation through History». En *The Past as History. National Identity and Historical Counsciousness in Modern Europe*, editado por Stefan Berger y Christoph Conrad, 1-27. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Berger, Stefan y Chris Lorenz. 2006. «National Narratives and their "Others": Ethnicity, Class, Religion and the Gendering of National Histories». *Storia della Storiografia* 50: 59-98.

BERNÁRDEZ, Ramón. 1905. «Quijotes y Sanchos». En *El centenario del* Quijote *en Galicia*, 16. La Coruña: Publicación de la Liga de Amigos de La Coruña.

BHABHA, Homi K. 1994. *The Location of Culture*. London: Routledge.

BIDADOR, Joxemiel. 2006. «El euskara y la literatura en lengua vasca en la obra de Arturo Campión». *Fontes Linguae Vascorum: Studia et documenta* 38 (102): 299-320.

BILLIG, Michael. 1995. *Banal Nationalism*. London: SAGE.

BLASCO, Javier. 2004. «La *Vida de don Quijote y Sancho* o lo que habría ocurrido "si don Quijote hubiese en tiempo de Miguel de Unamuno vuelto al mundo"». *Letras Hispanas* 1 (1): 55-69.

BORDAS PRÓSZYNSKI, Miquel. 2017. «El pensamiento político de Josep Torras i Bages». Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid.

BOURDIEU, Pierre. 1994. *Raisons pratiques*. Paris: Seuil.

BRESCIANO, Juan Andrés. 2004. «La construcción de Galicia como objeto historiográfico de Benito Vicetto a Carlos Barros». Ponencia presentada al VIII Congreso sobre Cultura Gallega, Montevideo, 3-4 junio. https://www.academia.edu/454817/La_construcción_de_Galicia _como_objeto_historiográfico_de_Benito_Vicetto_a_Carlos_Barros.

BRODSKY, Ricardo. 2013. «Presentación». En *Política y arte de la conmemoración. Memoriales en América Latina y España*, traducción de Jesús Cuéllar Menezo, 11-12. Santiago de Chile: Mandrágora.

BURAKOFF, Rosa. 2010. «La presencia de Cervantes en Galdós: de la lectura alegórica al análisis intertextual». En *Actas del XVI Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas. Nuevos caminos del hispanismo*, editado por Pierre Civil y Françoise Crémoux. Frankfurt: Vervuert. https://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/16/aih_16_2_145.pdf.

BUSH, Peter. 1980. «Galdós y *Vida Nueva*». *Monteagudo* 68: 5-11.

CACHO VIU, Vicente. 1998. *El nacionalismo catalán como factor de modernización*. Barcelona: Quaderns Crema-Residencia de Estudiantes.

CADALSO, José de. 2000. *Cartas marruecas. Noches lúgubres*, edición de Emilio Martínez Mata. Barcelona: Crítica.

CAGIAO Y CONDE, Jorge. 2013. «Pi y Margall: figura emblemática del federalismo español». En *Figures emblématiques de l'imaginaire politique espagnol*, dirigido por Alexandra Palau y Paloma Bravo, 239-247. Paris: Indigo.

CAJA, Francisco. 2009. *La raza catalana. El núcleo doctrinal del catalanismo*, prólogo de Jon Juaristi. Madrid: Encuentro.

CALLEJA PUERTA, Miguel. 2009-2010. «Certezas y dudas sobre la tradición textual del fuero de Avilés de 1155». *Revista de Filoloxía Asturiana* 9-10: 215-226.

CAMPIÓN, Arturo. 1884. *Gramática de los cuatro dialectos literarios de la lengua euskara*. Tolosa: Eusebio López.

CAMPIÓN, Arturo. 1899. «La regeneración y la verdad». En *La España de ayer y de hoy*, de Emilia Pardo Bazán, 13-31. Madrid: A. Avrial. http://www.filosofia.org/aut/001/1899epb2.htm.

Cánovas del Castillo, Antonio. 1882. *Discurso pronunciado el día 6 de noviembre de 1882 en el Ateneo Científico y Literario de Madrid*. Madrid: Imprenta Central a cargo de Víctor Saiz.

Cantini, Giovanni C. 2018. «Mitos y tradiciones en la configuración de los nacionalismos. Un debate historiográfico internacional y una aproximación galaico-vasca-catalana (1970-2015)». *Murguía: Revista Galega de Historia* 37: 125-139.

Cardwell, Richard A. 2013. «"Un monarca de la bohemia": Alejandro Sawa, la "gente nueva" y el momento finisecular. Patologías y semblanzas». *Hispanic Journal* 34 (2): 29-44.

Carlyle, Thomas. 1966. *On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History*. Lincoln: University of Nebraska Press.

Caro Baroja, Julio. 1970. «El mito del "carácter nacional" y su formación con respecto a España». En *El mito del carácter nacional. Meditaciones a contrapelo*, 69-135. Madrid: Seminario y Ediciones.

Carr, Edward H. 1984. *¿Qué es la historia?*, traducido por Joaquín Romero Maura. Barcelona: Ariel.

Carré Aldao, Eugenio. 1905. «Cervantes, rexionalista». En *El centenario del* Quijote *en Galicia*, 16-17. La Coruña: Publicación de la Liga de Amigos de La Coruña.

Carreras i Candi, Francesch. 1895. *Lo cervantisme á Barcelona*. Barcelona: Estampa «La catalana» de J. Puigventós.

Casassas Imbert, Jordi. 2006. «La domesticación novecentista de la Renaixença». *Mélanges de la Casa de Velázquez* 36 (1). http://journals.openedition.org/mcv/2280.

Castells, Luis. 1997. «El nacionalismo vasco (1890-1923): ¿una ideología modernizadora?». *Ayer* 28: 127-162.

Castells, Luis. 2003. «La abolición de los fueros vascos». *Ayer* 52: 117-149.

Castells, Ricardo. 2016. «María Carbonell Sánchez y los comienzos de los estudios femeninos de Cervantes: las mujeres escritoras, las Escuelas Normales y el tercer centenario de *Don Quijote* (1905)». *Cervantes* 36 (1): 67-84.

Castro, Américo. 1970. *«Español», palabra extranjera: razones y motivos*. Madrid: Taurus.

Castro, Federico de. 1879. *Cervantes y la filosofía española*. Sevilla: Imprenta de Gironés y Orduña.

Choay, Françoise. 1992. *L'Allégorie du patrimoine*. Paris: Seuil.

Catalán, Diego. 1996-1997. «Tres Unamunos ante un capítulo del *Quijote*». *Cuadernos Cátedra Miguel de Unamuno* 16-17: 37-74.

Certeau, Michel de. 1988. *The Writing of History*. New York: Columbia University Press.

Cervantes, el Quijote *y Barcelona*. 2008. Barcelona: Fundación Caixa Catalunya.

Ciervide, Ricardo. 1983. «Posicionamiento de Arturo Campión ante el tema lingüístico y la pérdida de los fueros en el País Vasco en 1876». *Fontes Linguae Vasconum* 41-42: 5-15.

Cleminson, Richard. 2019. «"Per la conservació de la raça catalana": The Catalan Eugenics Society (1935-1937)». *Journal of Iberian and Latin American Studies* 25 (1): 11-33.

Close, Anthony. 1977. *The Romantic Approach to «Don Quixote»*. Cambridge: Cambridge University Press.

CLOT I TRIAS, Damià del. 2017. *El republicanisme català. De les arrels teòriques a una visió del present*. Barcelona: Institut de Ciències Polítiques i Socials.

COLEBROOK, Claire. 1997. *New Literary Histories. New Historicism and Contemporary Criticism*. Manchester: Manchester University Press.

COLLEY, Linda. 1992. *Britons: Forging the Nation, 1707-1837*. Newark: Yale University Press.

COLOMINES I COMPANYS, Agustí. 2004. «La exacerbación de los espíritus. Liberales y conservadores frente al catalanismo». *Res Publica* 13-14: 97-110.

CONNERTON, Paul. 1989. *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.

CONNOR, Walker. 1994. *Ethnonationalism: The Quest for Understanding*. Princeton: Princeton University Press.

CORCUERA, Francisco Javier. 1979. *Orígenes, ideología y organización del nacionalismo vasco, 1876-1904*. Madrid: Siglo XXI.

COTONER CERDÓ, Luisa. 2007. «Los cervantistas mallorquines: apuntes sobre la recepción crítica y las traducciones del *Quijote* al mallorquín». *Anales Cervantinos* 39: 173-192.

CUEVAS CERVERA, Francisco. 2013. «El *Quijote* a otros ojos: algunas calas en la crítica literaria *disidente* del siglo XIX». En *El eterno presente de la literatura. Estudios literarios de la Edad Media al siglo XIX*, editado por María Teresa Navarrete Navarrete y Miguel Soler Gallo, 147-156. Roma: Aracne.

CUEVAS CERVERA, Francisco. 2015. *El cervantismo en el siglo XIX: Del* Quijote *de Ibarra (1780) al* Quijote *de Hartzcenbusch (1863)*. Oviedo: Universidad de Oviedo.

DARDÉ MORALES, Carlos. 1996. *La Restauración, 1875-1902. Alfonso XII y la regencia de María Cristina*. Madrid: Historia 16/Temas de Hoy.

DAVIS, Natalie Zemon y Randolph STARN. 1989. «Introduction». *Representations* 26: 1-5.

DÍAZ DE BENJUMEA, Nicolás. 1878. *La verdad sobre el* Quijote. *Novísima historia crítica de la vida de Cervantes*. Madrid: Imprenta de Gaspar, editores.

DÍAZ DE BENJUMEA, Nicolás. 2005. *La estafeta de Urganda o Aviso de Cid Asam-Ouzad Benenjelí sobre el desencanto del* Quijote. En *Sobre el sentido del* Quijote, edición de Joaquín González Cuenca, 35-96. Madrid: Visor.

DÍAZ DE BENJUMEA, Nicolás y Juan VALERA. 2005. *Sobre el sentido del* Quijote, edición de Joaquín González Cuenca. Madrid: Visor.

DOLL, Kristine. 1995. «The Traditional and the Visionary in the Works of Gabriel Alomar». *Catalan Review* 9 (1): 61-71.

DOTRA BRAVO, Alexia. 2008. *Los trabajos cervantinos de Salvador de Madariaga. Historia de una idea doble: sanchificación y quijotización*. Alcalá de Henares: Centro de Estudios Cervantinos.

DUPONT, Denise. 2004-2005. «Cervantes como héroe: Nicolás Díaz de Benjumea en el contexto del realismo decimonónico». *Siglo Diecinueve* 10-11: 13-31.

DUQUE, Félix. 2014. «España, la nación que no existe». *Res Publica* 17 (1): 219-251.

EDENSOR, Tim. 2002. *National Identity. Popular Culture and Everyday Life*. Oxford: Berg.

ELEIZALDE, Luis. 1902. «Nuevas apuntaciones acerca de las conjugaciones simples». *Euzkadi* 2.

ELORZA, Antonio. 1982. «El nacionalismo vasco en la crisis del Estado español». *Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien* 38: 153-185.

ERLL, Astrid. 2008. «Cultural Memory Studies: An Introduction». En *Cultural memory studies: an international and interdisciplinary handbook*, edited by Astrid Erll, Ansgar Nünning in collaboration with Sara B. Young, 1-15. Berlin, New York: Walter de Gruyter.

ERNAUX, Annie. 2008. *Les années*. Paris: Gallimard-Folio.

ESCOLANO BENITO, Agustín. 1982. «Las escuelas normales: siglo y medio de perspectiva histórica». *Revista de Educación* 269: 55-76.

ESCOLAR, Arsenio e Ignacio ESCOLAR. 2010. *Una historia diferente de Castilla. La nación inventada*. Barcelona: Península.

EZAMA GIL, María de los Ángeles. 2013. «Las conferencias como método pedagógico. Las mujeres conferenciantes en la Unión Ibero-Americana y el Centro Ibero-Americano de Cultura Popular Femenina». *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza* 91-92: 125-150.

FERNÁNDEZ ALBALADEJO, Pablo. 1992. *Fragmentos de Monarquía*. Madrid: Alianza.

FERNÁNDEZ ALBALADEJO, Pablo. 2007. *Materia de España. Cultura política e identidad en la España moderna*. Madrid: Marcial Pons Historia.

FERNÁNDEZ CLEMENTE, Eloy. 1999. *Lucas Mallada y Joaquín Costa*. Zaragoza: Caja de Ahorros de la Inmaculada de Aragón.

FERNÁNDEZ GALLARDO, Luis. 2023. «Entre casticismo y europeísmo: algunas lecturas del *Quijote* en la Edad de Plata desde el ensayo (1905-1931)». *Anales Cervantinos* 4: 115-139.

FERNÁNDEZ GARCÍA, Alicia y Mathieu PETITHOMME. 2016. «L'émergence du nationalisme catalan sous la Restauration bourbonienne en Espagne (1874-1931)». *Parlements: Revue d'histoire politique* 23: 177-192.

FERNÁNDEZ GUERRA Y ORBE, Aureliano. 1865. *El fuero de Avilés. Discurso leído en junta pública de la Real Academia Española*. Madrid: Imprenta Nacional.

FERNÁNDEZ PRIETO, Lourenzo. 2000. «Galicia en el siglo XX. Las condiciones del nacionalismo gallego». Ponencia en el Congreso «Las claves de la España del siglo XX». Valencia, 24-27 de octubre. https://www.researchgate.net/publication/268443877_Galicia_en_el_siglo_XX_Las_condiciones_del_nacionalismo_gallego.

FERRAZ Y TURMO, Vicente. 1905. *Discurso leído por el catedrático D. Vicente Ferraz y Turmo*. San Sebastián: Imp. y Lib. de Federica Ferreirós.

Fiesta celebrada en la Escuela Normal Central de Maestras. 1905. Madrid: Imprenta del Colegio Nacional de Sordomudos y de Ciegos.

FIGUERES, Josep Maria. 2004. *Valentí Almirall. Forjador del catalanisme polític*. Barcelona: Generalitat de Catalunya.

FIORE, Arianna. 2016a. «Un enfoque filosófico-literario y político del tercer centenario del *Don Quijote* en el País Vasco». *Cultura Latinoamericana* 24 (2): 152-188.

FIORE, Arianna. 2016b. «I Paesi Baschi e il terzo centenario del *Don Quijote*». En *Espejos rotos. Cervantes, Don Quijote y las identidades políticas y culturales del mundo hispánico*, editado por Pier Luigi Crovetto, 125-154. Novara: Arcipelago Edizioni.

FOSTER, Robert J. 1991. «Making National Cultures in the Global Ecumene». *Annual Review of Anthropology* 20: 235-260.

FOUCAULT, Michel. 1971. «Nietzsche, la généalogie, l'histoire». En *Hommage à Jean Hyppolite*, 145-172. Paris: Presses Universitaires de France. http://1libertaire.free.fr/MFoucault217.html.

FOX, E. Inman. 1997. *La invención de España. Nacionalismo liberal e identidad nacional*. Madrid: Cátedra.

FOX, Richard G. 1990. «Introduction». En *Nationalist Ideologies and the Production of National Cultures*, editado por Richard G. Fox, 1-14. Washington: American Anthropological Association.

FRAGA IRIBARNE, Manuel. 1988. *El pensamiento regionalista de Alfredo Brañas en la perspectiva actual de España y Europa*. La Coruña: Academia Gallega de Jurisprudencia y Legislación.

FUSI, Juan Pablo. 1984. *El País Vasco. Pluralismo y nacionalidad*. Madrid: Alianza.

FUSI, Juan Pablo. 2000. *España. La evolución de la identidad nacional*. Madrid: Temas de Hoy.

FUSI, Juan Pablo y Jordi PALAFOX. 1997. *España: 1808-1996. El desafío de la modernidad*. Madrid: Espasa-Calpe.

GABILONDO, Joseba. 2022. «Postimperialismo, poscolonialismo y decolonialidad: hacia una teoría geopolítica del Estado español en la globalización». *eHumanista* 50: 106-117.

GARCÍA ESPUCHE, Albert. 2009. *La ciutat del Born. Vida quotidiana i economia a Barcelona (segles XIV a XVIII)*. Barcelona: Ajuntament-Museu d'Història de la Ciutat.

GARCÍA SÁNCHEZ, Javier, editor. 2005. *Visiones del* Quijote *desde la crisis española de fin de siglo*. Madrid: Visor.

GELLNER, Ernest. 2008. *Nations and Nationalism*. Ithaca: Cornell University Press.

GENER, Pompeyo. 1887. *Herejías. Estudios de crítica inductiva sobre asuntos españoles*. Barcelona: Imprenta Luis Tasso Serra.

GENER, Pompeyo. 1903. *Cosas de España. Herejías de España. El renacimiento de Cataluña*. Barcelona: Juan Llordachs librero.

GILLIS, John R. 1994. «Memory and Identity: The History of a Relationship». En *Commemorations: The Politics of National Identity*, editado por John R. Gillis, 3-24. Princeton: Princeton University Press.

GINER DE LOS RÍOS, Francisco. 1866. «Dos folletos sobre el *Quijote*». En *Estudios literarios*, 171-183. Madrid: Imprenta de R. Labajos.

GIORGINI, Massimiliano Adelmo. 2014. «The Quixote code: Reading between the lines of the Cervantes novel». Tesis doctoral. Purdue University. *Open Access Dissertations* 272.

GIORI, Pablo. 2017. «Factores de nacionalización: nacionalismo, sociedad civil y prácticas culturales». *Rúbrica Contemporánea* 6 (11): 95-113.

GOLDMAN, Peter B. 1971. «Galdós and Cervantes: two articles and a fragment». *Anales Galdosianos* 6: 99-106.

GOLPE, Salvador. 1897. *Patria y región*. La Coruña: Tipografía de «El Noroeste».

GOLPE, Salvador. 1905. «La patria según el *Quijote*». En *El centenario del* Quijote *en Galicia*, 29-30. La Coruña: Publicación de la Liga de Amigos de La Coruña.

GONZÁLEZ BERAMENDI, Justo ver BERAMENDI, Justo G.

GONZÁLEZ BESADA, Augusto. 1905. *Aptitudes de Sancho para gobernar la ínsula Barataria*. Madrid: s. i.

GONZÁLEZ CUENCA, Joaquín. 2005. «¿Sabios o topos?». En *Sobre el sentido del* Quijote, editado por Joaquín González Cuenca, 7-34. Madrid: Visor.

GONZÁLEZ PÉREZ, Jesús. 2013. «El racismo de Sabino Arana». *Boletín de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas* 375-386. https://www.boe.es/biblioteca_juridica/anuarios_derecho/abrir_pdf.php?id=ANU-M-2013-10037500386

GONZÁLEZ QUIRÓS, José Luis. 2006. «Un discurso de Ramón y Cajal sobre *El Quijote*». *Arbor* 187 (718): 237-244.

GONZÁLEZ UNDURRAGA, Carolina. 2011. «De la casta a la raza. El concepto de raza: un singular colectivo de la modernidad. México, 1750-1850». *Historia Mexicana* 60 (3): 1491-1525.

GONZÁLEZ VICEN, Felipe. 1943. «La figura de don Quijote y el donquijotismo en el pensamiento de Miguel de Unamuno». *Romanische Forschungen* 57 (2): 192-227.

GRANJA PACUAL, José Javier. 1984. «Divergencias lingüísticas y literarias entre Arturo Campión y Sabino Arana». *Fontes Linguae Vasconum* 16 (43): 155-182.

GRANJA SAINZ, José Luis de la. 2006. «El *antimaketismo*: la visión de Sabino Arana sobre España y los españoles». *Norba. Revista de Historia* 19: 191-203.

GRANJA SAINZ, José Luis de la. 2016. «La identidad vasca según Sabino Arana». *Grand Place. Pensamiento y cultura*. http://revistagrandplace.com/site/?p=264.

GRANJA, José Luis de la, Justo G. BERAMENDI y Pere ANGUERA. 2001. *La España de los nacionalismos y las autonomías*. Madrid: Síntesis.

GUEREÑA, Jean-Louis. 2008. «¿Un icono nacional? La instrumentalización del *Quijote* en el espacio escolar en el primer tercio del siglo XX». *Bulletin Hispanique* 110 (1): 145-190.

GUIBERNAU, Montserrat. 2003. «Nationalism and Intellectuals in Nations Without States: the Catalan Case». Barcelona: Institut de Ciències Polítiques i Socials.

GURRUCHAGA, Ander. 1985. *El código nacionalista vasco durante el franquismo*. Barcelona: Anthropos.

GUTIÉRREZ ARDILA, J. A. 2004. «Los caracteres nacionales según *En torno al casticismo* de Unamuno». *Cuadernos Cátedra Miguel de Unamuno* 39: 81-105.

GUZMÁN GUZMÁN, Maria Aránzazu. 2014. «La oratoria de Emilia Pardo Bazán. (Discursos, Conferencias, Lecturas Públicas)». Tesis doctoral. Universidad Nacional de Educación a Distancia.

HALBWACHS, Maurice. 1950. *La mémoire collective*. Versión paginada. http://classiques.uqac.ca /classiques/Halbwachs_maurice/memoire_collective/memoire_collective.html>.

HALL, Stuart. 1996. «Introduction: Who Needs Identity?». En *Questions of Cultural Identity*, editado por Stuart Hall y P. du Gay, 1-17. London: Sage.

HERMOSO DE MENDOZA, Javier. 2010. «Gigantes, cabezudos y caballicos chepes». https://www.sasua.net/estella/articulo.asp?f=Gigantes&n=Gigantes%20y%20Cabezudos.

HOBSBAWM, Eric. 1983. «Introduction: Inventing Traditions». En *The Invention of Tradition*, editado por Eric Hobsbawm y T. Ranger, 1-14. Cambridge: Cambridge University Press.

HOBSBAWM, Eric. 1991. *Nations and Nationalism Since 1780.* Cambridge: Cambridge University Press.

HOBSBAWM, Eric. 1996. *The Age of Revolution (1789-1848)*. New York: Vintage Books.

HUALDE, José Ignacio. 2014. «Basque Words». *Lapurdum* 18: 7-21.

HUGUET, Montserrat. 2008. «La política exterior de España en el siglo XIX». Ponencia en los Cursos de Verano de El Escorial. https://core.ac.uk/download/pdf/29428234.pdf.

HUICI URMENETA, Vicente. 1981. «Ideología y política en Arturo Campión». *Príncipe de Viana* 42 (163): 641-690.

IBISATE LOZARES, Ángel. 2007. «Las cinco ediciones del *Cervantes vascófilo* de Julián de Apraiz. Apuntes bibliográficos y un apéndice». *Sancho el Sabio* 26: 215-223.

IGLESIA SANTOS, Santiago de la. 1905. «Don Quijote redivivo». En *El centenario del* Quijote *en Galicia*, 20-23. La Coruña: Publicación de la Liga de Amigos de La Coruña.

IGLESIAS, Cristina. 2001. «Benjumea y Krause: relaciones para una interpretación esotérica de *El Quijote*». En *Le métissage culturel en Espagne,* editado por Jean-René Aymes y Serge Salaün, 151-163. Paris: Presses Sorbonne Nouvelle. https://books.openedition.org/psn/1593?lang=en.

IZQUIERDO BALLESTER, Santiago. 2003. «Bartomeu Robert i Yarzábal (1842-1902). Medicina y compromís cívic». Tesis doctoral. Universitat Pompeu Fabra.

IZTUETA ARMENDARIZ, Paulo. 2003. «Sabino Arana eta bere eragina Euskal pizkundean». *Euskera* 48: 849-930.

JACOBSON, Stephen. 2002. «Law and Nationalism in Nineteenth-Century Europe: The Case of Catalonia in Comparative Perspective». *Law and History Review* 20 (2): 307-347.

JORI LLOBET, Román. 1905. *Visionarios*. Gerona: Tipografía de *La Lucha*.

JOVELLANOS, Gaspar Melchor de. 1988. *Obras completa. Tomo IV. Correspondencia*, edición crítica, introducción y notas de José Miguel Caso González. Oviedo: Instituto Feijoo de Estudios del Siglo XVIII.

JUARISTI, Jon. 2014. «Retrato de Jon Juaristi a Miguel de Unamuno y Sabino Arana». *Catalunya Vanguardista* 11 de julio. https://www.catalunyavanguardista.com/retrato-de-jon-juaristi-a-unamuno-y-sabino-arana/.

JULIÁ, Santos. 2004. *Historia de las dos Españas*. Madrid: Taurus.

KAMEN, Henry. 2020. *La invención de España. Leyendas e ilusiones que han construido la realidad española*. Barcelona: Planeta.

KASABOVA, Anita. 2008. «Memory, Memorials and Commemoration». *History and Theory* 47 (3): 331-350.

KEDOURIE, Elli. 1966. *Nationalism*. London: Hutchison University Library.

KELLY, Megan L. 2011. «Wringing Life from the Dead: Rhetoric of the Nation in the Eulogies for Miguel de Cervantes». *Hispania* 94 (4): 628-636.

LA PARRA, Emilio. 2018. *Fernando VII. Un rey deseado y detestado*. Barcelona: Tusquets.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1987. *Race et histoire*. París: Denoël.

LOPEZ, François. 1976. *Juan Pablo Forner et la crise de la conscience espagnole au xiiie siècle*. Bordeaux: Institut d'Études Ibériques et Ibéro-americaines.

LÓPEZ ANTÓN, José J. 1998. «El imaginario pesimista de Vasconia en Arturo Campión». *Vasconia* 27: 177-194.

LÓPEZ CALLE, José Antonio. 2008. «Las interpretaciones históricas del *Quijote* (I). Don Quijote, símbolo histórico de España». *El Catoblepas* 78: 9-21. http://www.nodulo.org/ec/2008/n078p09.htm.

LÓPEZ CALLE, José Antonio. 2010. «Carreras Artau y el *Quijote* como retrato de la psicología colectiva de los españoles (III)». *El Catoblepas* 96: 6. https://nodulo.org/ec/2010/n096p06.htm.

LÓPEZ CALLE, José Antonio. 2013a. «Benjumea y los comentarios filosóficos del *Quijote*». *El Catoblepas* 131: 6. https://www.nodulo.org/ec/2013/n131p06.htm.

LÓPEZ CALLE, José Antonio. 2013b. «Los krausistas y la filosofía del *Quijote*». *El Catoblepas* 134: 6. https://www.nodulo.org/ec/2013/n134p06.htm.

LÓPEZ DE VICUÑA, Ramón. 1905. «El *Quijote* y el espíritu nacional». En *El centenario del* Quijote *en Galicia*, 14-15. La Coruña: Publicación de la Liga de Amigos de La Coruña.

LÓPEZ-PASARÍN BASABE, Alfredo. 2009. «En torno a la *Vida de don Quijote y Sancho*, de Unamuno: cuestiones de hermenéutica». *Cuadernos Cátedra Miguel de Unamuno* 47 (2): 53-67.

LUENGO TEIXIDOR, Félix y Fernando MOLINA APARICIO, editores. 2016. *Los caminos de la nación. Factores de nacionalización de la España contemporánea*. Granada: Comares.

LUGRÍS FREIRE, Manuel. 1905. «Cervantes y Camoens». En *El centenario del* Quijote *en Galicia*, 26-28. La Coruña: Publicación de la Liga de Amigos de La Coruña.

LUIS ANDRÉ, Eloy. 1905. «Galleguismo y quijotismo». En *El centenario del* Quijote *en Galicia*, 13-14. La Coruña: Publicación de la Liga de Amigos de La Coruña.

LUIS ANDRÉ, Eloy. 1931. *Galleguismo. Lucha por la personalidad nacional y la cultura (Ensayos)*. Madrid: Imprenta J. Murillo.

MAEZTU, Ramiro de. 1901. «El libro de los viejos». *La Correspondencia de España* 52: 4.

MAEZTU, Ramiro de. 1903a. «Ante las fiestas del *Quijote*». *Alma Española* 6: 2-4.

MAEZTU, Ramiro de. 1903b. «Don Quijote en Barcelona». *Alma Española* 7: 9.

MAEZTU, Ramiro de. 1904. «Caricatura de periodistas. La nueva savia». *Alma Española* 9: 11.

MAÍZ SUÁREZ, Ramón. 1984. «Raza y mito céltico en los orígenes del nacionalismo gallego: Manuel M. Murguía». *REIS: Revista Española de Investigaciones Sociológicas* 25: 137-180.

MAÍZ SUÁREZ, Ramón. 1996. «*Nación de Breogán*: Oportunidades políticas y estrategias enmarcadoras en el movimiento nacionalista gallego (1886-1996)». *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)* 92: 33-75.

MAJUELO GIL, Emilio. 2011. *La idea de historia en Arturo Campión*. Donostia: Eusko Ikaskuntza.

MARAGALL, Joan. 1901. «El sentimiento catalanista». *La Lectura* 2 (13): 80-85.

MARAVALL, José Antonio. 1991. «El sentimiento de nación en el siglo XVIII: la obra de Forner». En *Estudios de la historia del pensamiento español. Siglo XVIII*, introducción y compilación de Mª Carmen Iglesias, 42-60. Madrid: Mondadori.

MARFANY, Joan-Lluís. 1996. «Valentí Almirall i els orígens del nacionalisme català». *L'Avenç* 204: 20-24.

MARFANY, Joan-Lluís. 2009. «Almirall i el nacionalisme català d'esquerra. Resposta a Josep Pich i Mitjana i a David Martínez Fiol». *Recerques* 58-59: 195-204.

MARFANY, Joan-Lluís. 2017. *Nacionalisme espanyol i catalanitat (1789-1859). Cap a una revisió de la Renaixença*. Barcelona: Edicions 62.

MARÍAS, Julián. 1963. *La España posible en tiempos de Carlos III*. Madrid: Oficina Gráfica Madrileña.

MARÍAS, Julián. 1985. *España inteligible. Razón histórica de las Españas*. Madrid: Alianza.

MARTÍNEZ FIOL, David. 2005. «La construcción mítica del "Onze de Setembre de 1714" en la cultura política del catalanismo durante el siglo XX». *Historia y Política: Ideas, Procesos y Movimientos Sociales* 14: 219-244.

MARTÍNEZ FUENTES, Gorka. 2005. «La Academia Cervántica Española de Vitoria». *Revista Internacional de Estudios Vascos* 50: 419-442.

MARTÍNEZ GIRÓN, María José. 2015. «Os directores do Instituto "Eusebio da Guarda"». En *O Instituto da Guarda da Coruña: 125 anos de historia*, coordinado por Mª Isabel Ruso e Mª Rosario Soto, s.p. http://www.edu.xunta.gal/centros/ieseusebioguarda/system/files/O%20Instituto%20da%20Guarda%20da%20Coruña%20125%20anos%20de%20historia_0.pdf.

MARTÍNEZ MURGUÍA, Manuel, ver MURGUÍA, Manuel.

MARTÍNEZ TORRÓN, Diego. 2003. «La polémica cervantina de Díaz Benjumea». En *Sobre Cervantes*, coordinado por Diego Martínez Torrón, 115-124. Alcalá de Henares: Centro de Estudios Cervantinos.

MATEOS DE LA HIGUERA, Juana. 2018. «El yo figurado en *La ruta de don Quijote* de Azorín». En *Deslindes paranovelísticos*, editado por Luis Beltrán Almería, Dolores Thion Soriano-Mollá y María Antonia Martín Zorraquino, 133-144. Zaragoza: Institución «Fernando el Católico».

MAURA Y MONTANER, Antonio. 1916. «La Academia y el idioma castellano». *ABC* 6 de enero.

MAYANS, Arnau. 2018. «Entrevista». *Ab Origine* 2 de octubre. https://aboriginemag.com/ entrevistes/la-renaixenca-no-es-linici-del-catalanisme-entrevista-a-larnau-mayans/.

MCCLINTOCK, Anne. 1995. *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Context*. New York: Routledge.

Memoria leída por el catedrático de Lengua y Literatura Castellana del Instituto Técnico y General de La Coruña. 1905. La Coruña: Tipografía La Constancia.

MENÉNDEZ ONRUBIA, Carmen. 1998. *Fermín Herrán y el Ateneo Literario. La casa de Cervantes en Valladolid (1872)*. Madrid: CSIC.

MÉRIMÉE, Ernest. 1905. «Dr T. Carreras y Artau, *La Filosofía del Derecho en el* Quijote*. Ensayo de psicología colectiva*. Gerona, Carreras, 1905; 416 pages in-8º». *Bulletin Hispanique* 7 (4): 424-425.

MICHONNEAU, Stéphane. 2007. *Barcelone. Mémoire et identité 1839-1930*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes. https://books.openedition.org/pur/6344.

MIR CURCÓ, Conxita. 1989-1990. «Dinásticos y antidinásticos en la Cataluña de la Restauración: comentario a los procesos electorales». *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Contemporánea* 7: 101-118.

MIR Y NOGUERA, Juan. 1905. *El centenario quijotesco*. Madrid: Sáenz de Jubena.

MIRALLES, Xavier Andreu. 2016. «La nacionalización española en el siglo XIX. Un nuevo balance». *Spagna Contemporanea* 49: 169-184.

MOLINA APARICIO, Fernando. 2017. «*Rescatar la historia de la nación*. Una historia de la historiografía del nacionalismo en España». *Studia Historica. Historia Contemporánea* 35: 43-79.

MONTAÑO MONTERO, Luisa. 2010. «Unamuno y Arana: la cara y la cruz del nacionalismo vasco». *Cuadernos Cátedra Miguel de Unamuno* 48: 71-86.

MONREAL ZIA, Gregorio. 2013. «La ley abolitoria de fueros de 21 de julio de 1876. (Antecedentes y paso por el Congreso)». *Iura Vasconiae* 10: 39-192.

MORALES MOYA, Antonio. 2011. «La nación española preconstitucional». *Cuadernos Dieciochistas* 12: 19-36.

MORALES MOYA, Antonio. 2013. «La formación histórica de España: la polémica entre Américo Castro y Claudio Sánchez-Albornoz». En *Historia de la nación y del nacionalismo español*, dirigido por Antonio Morales Moya, Juan Pablo Fusi Aizpurúa y Andrés de Blas Guerrero, 364-389. Barcelona: Galaxia Gutenberg.

MORENO BARCIA, Segundo. 1905. «El símbolo». En *El centenario del* Quijote *en Galicia*, 17. La Coruña: Publicación de la Liga de Amigos de La Coruña.

MORENO LUZÓN, Javier. 2007. «Mitos de la España inmortal. Conmemoraciones y nacionalismo español en el siglo XX». *Claves de la Razón Práctica* 174: 26-35.

MORENO LUZÓN, Javier. 2012. «Por amor a las glorias patrias. La persistencia de los grandes mitos nacionales en las conmemoraciones españolistas (1905-2008)». En *La celebración de la nación. Símbolos, mitos y lugares de memoria*, editado por Ludger Mees, 215-244. Granada: Comares.

MORÓN ARROYO, Ciriaco. 1996. *El «alma de España». Cien años de inseguridad*. Oviedo: Nobel.

MUGURUZA, Isabel. 2016. «Cervantes vascófilo y la Academia Cervántica de Vitoria». Ponencia presentada en «El legado de Cervantes», Vitoria, Universidad del País Vasco, 26 de octubre de 2016. https://ehutb.ehu.es/video/58c672ecf82b2b652e8b45b8.

MURGUÍA, Manuel. 1865. *Historia de Galicia*. Tomo I. Lugo: Imprenta de Soto Freire.

MURGUÍA, Manuel. 1879. «D. Saturnino Álvarez Bugallal. Apuntes biográficos». *La Ilustración Gallega y Asturiana* 2: 13-14.

MURGUÍA, Manuel. 1889. *El regionalismo gallego*. Habana: La Universal.

MURGUÍA, Manuel. 1899. «El regionalismo». *El Eco de Galicia (Buenos Aires)* 270: 2-3.

MURO, Diego y Alejandro QUIROGA. 2004. «Building the Spanish Nation: The Centre-Periphery Dialectic». *Studies in Ethnicity and Nationalism* 4: 18-37.

NAVARRO Y LEDESMA, Francisco. 1905. «Cómo se hizo el *Quijote*». En *El Ateneo de Madrid en el III centenario de la publicación de* El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha, 3-83. Madrid: Imprenta de Bernardo Rodríguez.

NAVAS OCAÑA, Isabel. 2020. «El *otro* Centenario: visiones femeninas del *Quijote* en 1905». *Anales Cervantinos* 52: 87-118.

NEIGER, Motti, Oren MEYERS y Eyal ZANDBERG, ed. 2011. *On Media Memory. Collective Memory in a New Media Age*. London: Palgrave McMillan.

NORA, Pierre. 1989. «Between Memory and History: *Les Lieux de Mémoire*». *Representations* 26: 7-24.

NÚÑEZ SEIXAS, Xosé Manoel. 1999. *Los nacionalismos en la España contemporánea (siglos XIX y XX)*. Barcelona: Hipótesi. Historia contemporánea.

NÚÑEZ SEIXAS, Xosé M. 2002. «Orígenes, desarrollo y mutaciones del nacionalismo gallego (1840-1982)». En *Les nacionalismes en Espagne: de l'État libéral à l'état des autonomies (1876-1978)*, editado por Francisco Campuzano, 331-365. Montpellier: Presses universitaires de la Méditerranée. https://books.openedition.org/pulm/787?lang=en.

ONAINDÍA, Mario. 2002. *La construcción de la nación española. Republicanismo y nacionalismo en la Ilustración*. Barcelona: Sine Qua Non.

ORTEGA Y GASSET, José. 1983. *Obras completas*. Tomo 6. Madrid: Alianza.

PADÍN PORTELA, Bruno. 2018. «El antagonista imprescindible: la construcción de la identidad nacional en la historiografía gallega». *Historiografías* 16: 10-35.

PARDO BAZÁN, Emilia. 1899. *La España de ayer y de hoy*, 61-90. Madrid: A. Avrial. http://www.filosofia.org/aut/001/1899epb2.htm.

PARDO BAZÁN, Emilia. 1903. «La vida contemporánea». *La Ilustración Artística* 1147: 826.

PARDO BAZÁN, Emilia. 1904. «La vida contemporánea». *La Ilustración Artística* 1904: 42.

PARDO BAZÁN, Emilia. 1905a. «La vida contemporánea». *La Ilustración Artística* 1205: 74.

Pardo Bazán, Emilia. 1905b. «La vida contemporánea». *La Ilustración Artística* 1211: 170.

Pardo Bazán, Emilia. 1905c. «La vida contemporánea». *La Ilustración Artística* 1217: 266.

Pardo Bazán, Emilia. 1905d. «La vida contemporánea». *La Ilustración Artística* 1221: 330.

Pardo Bazán, Emilia. 1905e. «La vida contemporánea». *La Ilustración Artística* 1229: 458.

Pascual, Pedro. 1999. «El 98 de don Quijote». En *Actas del VIII Coloquio Internacional de la Asociación de Cervantistas*, coordinado por José Ramón Fernández del Cano y Martín, 143-158. El Toboso: Ediciones Dulcinea del Toboso.

Patiño Eirín, Cristina. 2001. «Cervantes en la obra de Pardo Bazán». En *Volver a Cervantes: actas del IV Congreso Internacional de la Asociación de Cervantistas. Lepanto 1-8 de octubre de 2000,* coordinado por Antonio Pablo Bernat Vistarini, 1219-1228. Volumen 2. Palma de Mallorca: Universitat de les Illes Balears.

Patiño Eirín, Cristina. 2005. «El conjuro de Orfeo en Emilia Pardo Bazán: antetextos de una conferencia cervantina en Albacete (1916) y otros documentos más». *Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo* 81: 363-425.

Pereira González, Fernando. 2014. «Manuel Murguía e a lenda de Breogán». *Gallaecia* 33: 281-307.

Pereira González, Fernando. 2017. *Nas orixes do celtismo galego. Os celtas na historiografía dos séculos XVII e XVIII.* A Coruña: Sacauntos.

Pérez, Dionisio. 1903. «¿Sensacional?». *El Globo* 10 (223): 1-2.

Pérez Ballesteros, José. 1905. *Apuntes cervantinos*. La Coruña: Tipografía la Constancia.

Pérez Galdós, Benito. 1868a. «El aniversario de la muerte de Cervantes (1616-1868)». *La Nación* 23 de abril: 2-3.

Pérez Galdós, Benito. 1868b. «La patria de Cervantes». *La Nación* 24 de abril: 1.

Pérez Galdós, Benito. 1877. *Gloria*. Madrid: Imprenta de José María Pérez.

Pérez Garzón, Juan Sisinio. 2001. «Los mitos fundacionales y el tiempo de la unidad imaginada del nacionalismo español». *Historia Social* 40: 7-27.

Pérez Lucas, Paula. 2008. «Género, literatura e identidad nacional: discursos políticos y culturales del proto-nacionalismo gallego». *Arenal* 15 (2): 325-343.

Pérez Magallón, Jesús. 2007. «Modernidades divergentes: la cultura de los novatores». En *Fénix de España: modernidad y cultura propia en la España del siglo XVIII (1737-1766)*, coordinado por Pablo Fernández Albaladejo, 43-56. Madrid: Marcial Pons.

Pérez Magallón, Jesús. 2015. *Cervantes, monumento de la nación: problemas de identidad y cultura*. Madrid: Cátedra.

Pérez Vejo, Tomás. 2015. *España imaginada. Historia de la invención de una nación.* Barcelona: Galaxia Gutenberg-Fundación Alfonso Martín Escudero.

Pich Mitjana, Josep. 2008. «La génesis del catalanismo político. De los inicios de la Restauración a la crisis del Centre Català». *Hispania* 68 (229): 437-470.

PICH MITJANA, Josep. 2011. «Estudi introductori: Valentí Almirall i Llozer (1841-1904). Federalisme i catalanisme». En *Antologia de textos*, de Valentí Almirall, 9-44. Barcelona: Generalitat de Catalunya-Institut d'Estudis Autonòmics.

PIGUET, Marie-France. 2000. «Observation et histoire: *Race* chez Amédée Thierry et William F. Edwards». *L'Homme* 153: 93-106.

PRAT DE LA RIBA, Enric. 1906. *La nacionalitat catalana*. Barcelona: Tip. L'Anuari de la Exportació.

PRAT DE LA RIBA, Enric, y Pere MUNTANYOLA. 1894. *Compendi de la doctrina catalanista*. Sabadell: Imp. de Lo Catalanista. http://www.tufs.ac.jp/ts/personal/hirotate/es-lectura/2008/2008-doc/Prat%20de%20la%20Riba-doc-1.pdf

PUIG I CADAFALCH, Josep. 1898. «La mort de *Don Quijote*». *La Veu de Catalunya* 8 (40): 327-328.

QUESADA NOVÁS, Ángeles. 2004-2005. «Emilia Pardo Bazán en los centenarios del *Quijote*». *Siglo Diecinueve* 10-11: 77-113.

QUIJANO, Aníbal. 2000. «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina». En *Colonialidad del poder y eurocentrismo*, editado por Edgardo Lander, 201-246. Buenos Aires: UNESCO-CLASCO.

QUINTANA TRÍAS, Lluís. 1999. «Cartas de Francisco Acebal a Juan Maragall (1902-1910). Catalanismo y modernismo en la revista *La Lectura*». *Nueva Revista de Filología Hispánica* 47: 121-135.

QUIÑOES VIDAL, Elena y María PEÑARANDA ORTEGA. 2009. «De Barcia a Salorio. Contribuciones a una Historia de la Psicología en Murcia». *Revista de Historia de la Psicología* 30 (2-3): 319-326.

QUIROGA, Alejandro. 2013. «La nacionalización en España. Una propuesta teórica». *Ayer* 90: 17-38.

RAMÓN Y CAJAL, Santiago. 2005. «Psicología de don Quijote y el quijotismo». En *Visiones del Quijote desde la crisis española de fin de siglo*, edición de Javier García Sánchez, 29-41. Madrid: Visor.

REGT, Sabina de y Tanja van der LIPPE. 2017. «Does Participation in National Commemorations Increase National Attachment? A Study of Dutch Liberation Festivals». *Studies in Ethnicity and Nationalism* 17 (2): 281-299.

RENAN, Ernest. 1939. «What is a Nation?». En *Modern Political Doctrines*, editado por Alfred Zimmern, 186-205. London: Oxford University Press.

RENAN, Ernest. 1887. «Qu'est-ce qu'une nation?». En *Discours et conférences*, 277-310. Paris: Calmann Lévy.

RESINA, Joan Ramon. 2008. «The Catalan *Renaixença*». En *The Cambridge History of Spanish Literature*, editado por David T. Gies, 470-479. Cambridge: Cambridge University Press.

RIBALTA COPETE, Aurelio. 1905. «De cómo los gallegos debemos leer el *Quijote*». En *El centenario del* Quijote *en Galicia*, 10-12. La Coruña: Publicación de la Liga de Amigos de La Coruña.

RICO, Francisco. 2005. *Quijotismos*. Aldeamayor de San Martín: Ayuntamiento.

RICŒUR, Paul. 2000. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil.

RIEGL, Aloïs. 1987. *El culto moderno a los monumentos*. Madrid: Visor.

RIERA, Carme. 2005. *El* Quijote *desde el nacionalismo catalán, en torno al Tercer Centenario*. Barcelona: Destino.

RIERA, Carme. 2014. «El *Quijote* desde el nacionalismo catalán». *Nueva Revista de política, cultura y arte*. https://www.nuevarevista.net/el-quijote-desde-el-nacionalismo-catalan/.

RIQUER I PERMANYER, Borja de. 1994a. «La débil nacionalización española del siglo XIX». *Historia Social* 20: 97-114.

RIQUER I PERMANYER, Borja de. 1994b. «Les burgesies i el poder a l'Espanya de la Restauració (1875-1900)». *Recerques: història, economia, cultura* 28: 43-58.

RIQUER I PERMANYER, Borja de. 2001. *Escolta Espanya. La cuestión catalana en la época liberal*. Madrid: Marcial Pons Historia.

RIQUER I PERMANYER, Borja. 2022. *Cambó. El último retrato*. Barcelona: Crítica.

ROBERT, Bertomeu. 1901. «El catalanismo en el concepto naturalista». *La Lectura* 2 (13): 11-21.

RODRÍGUEZ CARRACIDO, José. 1905. «En defensa de Sancho». En *El centenario del* Quijote *en Galicia*, 12-13. La Coruña: Publicación de la Liga de Amigos de La Coruña.

RODRÍGUEZ DÍAZ, Ana y Elisa GAVARI STARKIE. 2015. «La presencia del *Quijote* en los inicios de la enseñanza especial en Galicia». *Anales Cervantinos* 47: 159-170.

RODRÍGUEZ SANTAMARÍA, Xoán Pastor. 2005. *Cervantes e o Quixote en Galicia*. A Coruña: Noia.

ROSSELLÓ BOVER, Pere. 2012. «"Herois" i escriptors als articles de Gabriel Alomar al diari *El Día* (1921-1931)». *Caplletra* 52: 9-34.

ROVIRA, Juan Carlos. 2016. «La "Letanía de nuestro señor don Quijote"». *Anales de Literatura Española* 28: 237-249.

ROVIRA I VIRGILI, Antonio. 1917. *El nacionalismo catalán: su aspecto político, los hechos, las ideas y los hombres.* Barcelona: Minerva.

ROVIRA I VIRGILI, Antonio. 1936. *Resum d'història del catalanisme.* Barcelona: Barcino.

ROWLANDS, Michael y Christopher TILLEY. 2006. «Monuments and Memorials». En *Handbook of Material Culture*, editado por Christopher Tilley, Webb Keane, Susanne Küchler, Michael Rowlands y Patricia Spyer, 500-515. London: Sage.

RUBIÓ I LLUCH, Antonio. 1905. *Discurso en conmemoración del tercer centenario de la publicación del* Quijote. Barcelona: Tipografía «La Académica».

RUIZ-OCAÑA, Eduardo. 2004. *La obra periodística de Emilia Pardo Bazán en «La Ilustración Artística» de Barcelona (1895-1916)*. Madrid: Fundación Universitaria Española.

RUIZ TORRES, Pedro. 2006. «La Historia en el primer nacionalismo español». *Miscellània Ernest Lluch,* coordinado por Jaume Claret Miranda, 689-712. Vilassar de Mar: Fundació Ernest Lluch.

RUSO DE LAGO, María Isabel y Mª Rosario SOTO ARIAS. 2015. «Personalidades relevantes que pasaron polo noso instituto (docentes e/ou discentes». En *O Instituto da Guarda da Coruña: 125 anos de historia*, coordinado por Mª Isabel Ruso e Mª Rosario Soto, s.p. http://www.edu.xunta.gal/centros/ieseusebioguarda/system/files/O%20Instituto%20da%20Guarda%20da%20Coruña%20125%20anos%20de%20historia_0.pdf.

SÁEZ, Adrián J. 2019. *Godos de papel. Identidad nacional y reescritura en el siglo de oro*. Madrid: Cátedra.

SAID, Edward. 1994. *Culture and Imperialism*. New York: Vintage.

SALOMON, Noël. 1976. «Sobre la "imitación" de Cervantes por Juan Montalvo». En *Juan Montalvo en Francia: Actas del Coloquio de Besançon. Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Departamento de Estudios Hispánicos e Hispanoamericanos. March 15-17, 1975*, 87-110. Paris: Annales Littéraires de L'Université de Besançon.

SÁNCHEZ-PRIETO, Juan María. 2005. «El siniestro estrabismo. Historiografía y nación en la España contemporánea». *Hispania* 65 (219): 281-306.

SAWA, Miguel y Pablo BECERRA, editores. 1905. *Crónica del Centenario de* Don Quijote. Madrid: Establecimiento tipográfico de Antonio Marzo.

SCANDELLARI, Simonetta. 2004. «Il "costituzionalismo storico" di León de Arroyal: una possibile lettura delle *Cartas económico-políticas*». *Historia Constitucional* 5: 191-235. http://hc.rediris.es/05/indice.html

SCHMIDT, Rachel. 2011. *Forms of Modernity: Don Quixote and Modern Theories of the Novel*. Toronto: University of Toronto Press.

SCHWARTZ, Barry. 1982. «The Social Context of Commemoration: A Study in Collective Memory». *Social Forces* 61 (2): 374-402.

SERRANO, Carlos. 1984. *Final del imperio. España, 1895-1898*. Madrid: Siglo XXI.

SERRANO, Carlos. 1991. *1900 en España*. Madrid: Ariel.

SETHI, Rumina. 1999. *Myths of the Nation: National Identity and Literary Representation*. Oxford: Clarendon Press.

SMITH, Angel. 2017. «Cataluña y la Gran Guerra: de la reforma democrática al conflicto social». *Hispania Nova. Revista de Historia Contemporánea* 15: 472-499.

SMITH, Anthony. 1991. *National Identity*. Reno: University of Nevada Press.

SOLÉ TURA, Jordi. 1970. *Catalanismo y revolución burguesa*. Madrid: Cuadernos para el Diálogo.

SORIANO BARROETA-ALDAMAR, Rodrigo. 1905. «*En un lugar de la Mancha*». *El Diluvio* 30 de mayo: 5-17.

SOSA-VELASCO, Alfredo Jesús. 2007. «Spain is ill! Sick Body and Political Discourse in Twentieth-Century Spain: Santiago Ramón y Cajal, Pío Baroja, Gregorio Marañón, and Antonio Vallejo Nágera». Tesis doctoral. Cornell Univeristy.

SOTELO VÁZQUEZ, Marisa. 2014. «Emilia Pardo Bazán en *La España Moderna*». *Anales de Literatura Española Universidad de Alicante* 26: 473-498.

SPRAGUE, Paula. 2004. «Romanticismo versus "Renaixença": movimientos culturales catalanes diferenciados». En *Actas del XIV Congreso de la Asociación Internacional de Hispanismo*, editado por Isaías Lerner, Roberto Nival y Alejandro Alonso, 569-575. Volumen 3. New York: Juan de la Cuesta.

STORM, Eric. 2008. «El Ateneo de Madrid y el tercer centenario del *Quijote* de 1905». En *Don Quijote en el Ateneo de Madrid*, editado por de Nuria Martínez de Castilla Muñoz, 11-47. Madrid: Sociedad Estatal de Conmemoraciones. Tirada con paginación independiente.

STORM, Eric. 2015. «The Generation of 1898 and Cervantes». En *Actas del III Congreso Ibero-Africano de Hispanistas*, editado por Noureddine Achiri, Álvaro Baraibar y Felix K.E. Schmelzer, 361-372. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.

SUNYER, Magí. 2015. «La Renaixença, una paradoxa en tres actes i un pròleg». *Butlletí de la Societat Catalana d'Estudis Històrics* XXVI: 95-114.

TASENDE, Mercedes. 2015. «Entre la leyenda negra y la leyenda dorada: Emilia Pardo Bazán ante el descubrimiento, la conquista y la colonización española del nuevo mundo». *Anales de la Literatura Española Contemporánea* 40 (1): 425-451.

Tercer Centenario de la publicación del Ingenioso hidalgo D. Quijote de la Mancha. *Homenaje del Ateneo Ferrolano*. 1905. Ferrol: Imp. y Estenotipia de «El Correo Gallego». Sin paginación.

TERMES, Josep. 1972. *Anarquismo y sindicalismo en España. La Primera Internacional (1864-1881)*. Barcelona: Ariel.

TERMES, Josep. 2000. *Història del catalanisme fins al 1923*. Barcelona: Pòrtic.

THION SORIANO-MOLLÁ, Dolores. 1998. «Gente nueva versus gente vieja: Martínez Ruiz y los hijos del siglo del modernismo». En *Azorín et la Génération de 1898: IVème colloque international, Pau, Saint-Jean-de-Luz, 23, 24, 25 octobre 1997*, 147-168. Pau: Université de Pau et des Pays de l'Adour. https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/gente-nueva-versus-gente-vieja-martinez-ruiz-y-los-hijos-del-siglo-del-modernismo/html/43c63e0a-7a96-46ef-ab6a-717ad756c2fe_10.html#I_0_.

TORRAS I RIBÉS, Josep M. 2005. *Felip V contra Catalunya. Testimonis d'una repressió sistemàtica (1713-1715)*. Barcelona: Rafael Dalmau.

TORRE DEL RÍO, Rosario de la. 1985. «La prensa madrileña y el discurso de Lord Salisbury sobre las "naciones moribundas" (Londres, Albert Hall, 4 mayo 1898». *Cuadernos de Historia Moderna y Contemporánea* 6: 163-180.

TORRE SANTOS, Jorge. 2018. «"Su inteligencia y su corazón están con nosotros". Las celebraciones cervantinas del tercer centenario del *Quijote* y el socialismo español». *Artifara* 18: 153-168.

TSUCHIYA, Akiko. 2019. «Monuments and public memory: Antonio López y López, slavery, and the Cuban-Catalan connection». *Nineteenth-Century Context* 41 (5): 479-500. DOI: 10.1080/08905495.2019.1657735.

TÚÑEZ, Narciso. 1905. «Justicia y gratitud». En *El centenario del* Quijote *en Galicia*, 31. La Coruña: Publicación de la Liga de Amigos de La Coruña.

UNAMUNO, Miguel de. [1895] 1979. *En torno al casticismo*. Madrid: Espasa-Calpe.

UNAMUNO, Miguel de. 1898a. «Muera don Quijote». *Vida Nueva* 3: 1 y 4.

UNAMUNO, Miguel de. 1898b. «La cuestión de Bilbao. El antimaquetismo». *Heraldo de Madrid*, 18 de septiembre: 1. https://es.wikisource.org/w/index.php?title=El_anti-maquetismo&oldid=86209»0.

UNAMUNO, Miguel de. 1902. *Amor y pedagogía*. Barcelona: Henrich y Cía. https://www.gutenberg.org/files/49149/49149-h/49149-h.htm.

UNAMUNO, Miguel de. [1905] 2017. *Vida de don Quijote y Sancho.* Alayor: Menorca, Textos.info.

UNAMUNO, Miguel de. 1906. «El sepulcro de don Quijote». *España Moderna* 206: 5-17.

UNAMUNO, Miguel de. 1913. *Del sentimiento trágico de la vida*. Madrid: Renacimiento. https://www.gutenberg.org/cache/epub/59852/pg59852-images.html.

UNAMUNO, Miguel de y Ángel GANIVET. [1898] 1998. *El porvenir de España*, edición de Fernando García Lara; estudio preliminar y notas de Pedro Cerezo Galán. Granada: Diputación Provincial de Granada y Fundación Caja de Granada.

URKIZU SARASUA, Patricio. «Origen y antecedentes de los Juegos Florales». *Auñamendi Eusko Ikaskintza*. http://aunamendi.eusko-ikaskuntza.eus/es/anton-abbadia-y-los-juegos-florales/ar-153835/.

VADILLO MUÑOZ, Julián. 2006. «Materiales cervantinos en el Ateneo de Madrid». http://www.archivodelafrontera.com/bibliografia/materiales-cervantinos-en-el-ateneo-de-madrid/.

VALENTÍ FIOL, Eduardo. 1973. *El primer modernismo literario catalán y sus fundamentos ideológicos*. Barcelona: Ariel.

VALERA, Juan. 1904. «Elogio de don Antonio Cánovas del Castillo. Discurso de recepción del autor en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas el 18 de diciembre de 1904». http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/discursos-academicos--0/html/ff395d86-82b1-11df-acc7-002185ce6064_6.html#I_19_

VALERA, Juan, y Nicolás DÍAZ DE BENJUMEA. 2005. *Sobre el sentido del* Quijote, editado por Joaquín González Cuenca. Madrid: Visor.

VALIS, Nöel. 2002. *The Culture of Cursilería*. Durham: Duke University Press.

VANDEBOSCH, Dagmar. 2009. «Quixotism as a Poetic and National Project in the Early Twentieth-Century Spanish Essay». En *International Don Quixote*, editado por Theo D'haen and Reindert Dhont, 15-31. The Hague: Brill.

VARELA OLEA, Mª Ángeles. 2003. *Don Quijote, mitologema nacional.* Alcalá de Henares: Centro de Estudios Cervantinos.

VARELA OLEA, Mª Ángeles. 2009. «Aportaciones galdosianas al mitologema de don Quijote». En *Galdós y el siglo XX: actas VIII Congreso Internacional Galdosiano*, editado por Yolanda Arencibia, María del Prado Escobar y Rosa María Quintana Domínguez, 156-167. Las Palmas de Gran Canaria: Cabildo de Gran Canaria.

VIALETTE, Aurélie. 2009. «Espacios para la cultura obrera en el siglo XIX español: literatura, música, representación». Tesis doctoral. University of California, Berkeley.

VICENTI, Alfredo. 1905. «La mujer de Sancho». En *El centenario del* Quijote *en Galicia*, 15-16. La Coruña: Publicación de la Liga de Amigos de La Coruña.

VICETTO, Benito. 1873. *Historia de Galicia*. Tomo VII. Ferrol: Establecimiento tipográfico Taxonera.

VILLANUEVA, Javier. 2004. «Federalismo, nacionalismo y autodeterminación en el País Vasco». Ponencia presentada en las Jornadas Internacionales sobre Federalismo, organizadas por el Instituto Internacional de Sociología Jurídica de Oñati, celebradas en dicha localidad los días 21 y 22 de junio de 2002. En *Federalismo/Federalism*, editores Manuel Calvo-García y William L. F. Festiner, 189-219. Madrid: Dykinson. Sin paginar.

VIVEIRO MOGO, Prudencio. 2009. «Cando o pasado é futuro: historia e construción nacional na Galiza do século XIX». *Madrygal* 12: 131-139.

WOLFZETTEL, Friedrich. 2005. «De símbolo nacional a mito literario de la nación. Funciones del *Quijote* en España entre el romanticismo y la generación de 1898». En *Lectores del* Quijote *1605-2005*, editores Sarah González de Mojica y Carlos Rincón, 61-95. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

WULFF ALONSO, Fernando. 2000. «Nacionalismo, Historia, Historia Antigua: Sabino Arana (1865-1903), la fundación del nacionalismo vasco y el uso del modelo historiográfico español». *Dialogues d'histoire ancienne* 26 (2): 183-211.

WULFF ALONSO, Fernando. 2003. *Las esencias patrias. Historiografía e historia antigua en la construcción de la identidad española (siglos XVI-XX)*. Barcelona: Crítica.

ZAMORO MADERA, Ángel. 2020. «Relato de la recuperación (incompleta) del himno del Instituto de Badajoz: un músico, un catedrático, una asociación de estudiantes». *Apuntes para la historia de la ciudad de Badajoz* 15: 145-164.

ANEJOS REVISTA DE LITERATURA
(últimos títulos publicados)

84. *Del teatro al cine: hacia una teoría de la adaptación,* por María Vives Agurruza.

85. *El teatro de los poetas. Formas del drama simbolista en España (1890-1920),* por Javier Cuesta Guadaño.

86. *Tránsitos, apropiaciones y transformaciones: un modelo de cartografía para la dramaturgia de Juan Mayorga,* por Germán Brignone.

87. *El personaje literario en el relato,* por María del Carmen Bobes Naves.

88. *Teatro: no pasar. Rendimiento crítico del teatro de Roberto Suárez en su contexto de producción,* por Ignacio Gutiérrez Muiño.

89. *Familia y exilio en la dramaturgia de la gran Cuba. Una perspectiva dramatológica,* por Abel González Melo.

90. *El poder de la palabra: la sátira política contra el conde-duque de Olivares,* por Shai Cohen.

91. *El cuento de las poéticas o las poéticas del cuento en España. La década de los noventa,* por Cristina Bartolomé Porcar.

92. *Clara Janés. La poética cuántica o la física de la poesía,* por Candelas Gala.

93. *Viajar y escribir en la era del turismo de masas: relatos de viajes contemporáneos por la ruta de la seda,* por Karolina Zygmunt.

94. *Juan de Quirós. Comedia de* La famosa toledana: *edición crítica,* por Abraham Madroñal Durán y Lucas Torres Armendáriz.

95. *Cronologías alteradas. Lo fantástico y la transgresión del tiempo,* por David Roas Reus.

96. *Figúrate. Un paseo por el bosque de las figuras retóricas en compañía de Miguel d'Ors,* por Kurt Spang.

La estatua erigida a Cervantes en Madrid en 1835 consolidó simbólicamente su conversión en monumento de la nación española. En el último tercio del siglo XIX –entre 1874 y 1905– tiene lugar el desarrollo de los llamados *nacionalismos periféricos:* los de Cataluña, País Vasco y Galicia. En 1905 se celebró, con fastos cervantinos, el tricentenario de la publicación de la primera parte del *Quijote*. Siete años antes, sin embargo, había tenido lugar la crisis de 1898, con la pérdida de Cuba, Filipinas, Puerto Rico y la isla de Guam, seguida por la venta de las Marianas, las Carolinas y Palao. Ello desencadenó una crisis moral, cultural, política e identitaria, e incluso institucional en toda la península. La España castellanohablante mira a Cervantes como inspiración para un nuevo y revitalizado nacionalismo *español,* mientras que los nacionalismos catalán, vasco y gallego interpretarán a Cervantes y *Don Quijote* como una herramienta de propaganda contra el nacionalismo español y contra la uniformidad de una identidad nacional llamada *española,* a la que contraponen identidades alternativas. Esta investigación se acerca a cómo los intelectuales catalanes, vascos y gallegos intervienen en la conmemoración del centenario del *Quijote*. Este libro explora los procesos por los cuales los nacionalismos periféricos se acercan a Cervantes –y a las lecturas *españolas*– para utilizarlo contra el nacionalismo español, así como en defensa de sus nacionalismos, cuestionando la figura de Cervantes y *Don Quijote* como la representación exclusiva de las naciones que están en España pero *no son* España, es decir, de sus naciones sin Estado.

ARL ANEJOS REVISTA DE LITERATURA

GOBIERNO DE ESPAÑA · MINISTERIO DE CIENCIA, INNOVACIÓN Y UNIVERSIDADES · CSIC Consejo Superior de Investigaciones Científicas · EDITORIAL CSIC

9 788400 113438